HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA

MAURIZIO FERRARIS

XXI

lingüística y teoría literaria

traducción
ARMANDO PEREA CORTÉS

revisión de
MARÍA ELENA PELLY

HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA

por
MAURIZIO FERRARIS

siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.
siglo xxi editores argentina, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de germán montalvo

primera edición en español, 2002
segunda edición en español, 2005
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 968-23-2329-0

primera edición en italiano, 1988
© gruppo editoriale fabbri, bompiani, sonzogno, etas s.p.a.
título original: *storia dell'ermeneutica*

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

PREMISA

El hilo conductor que me ha guiado para organizar estos materiales y argumentos parte de la idea contemporánea de hermenéutica, y en particular, de la monumental reconstrucción de Hans Georg Gadamer en *Verdad y método*. Respecto a este modelo, he aportado dos variaciones principales: la extensión del ámbito de exposición historiográfica (que en Gadamer abarca sólo la hermenéutica romántica) y, en el plano teórico, la atenuación de la antítesis entre hermenéutica y epistemología, que Gadamer hereda de Heidegger. Además de esto, he dedicado una atención especial al aparato bio-bibliográfico, con la esperanza de facilitar la consulta y de suministrar una base para posteriores investigaciones.

Agradezco aquí a Elio Franzini, Tonino Griffero, Pietro Kobau, Giulia Raboni y Federico Vercellone por la valiosa y amable aportación que me han proporcionado en la discusión y revisión del texto y en las investigaciones bibliográficas.

MAURIZIO FERRARIS
Milán, diciembre 1987

ADVERTENCIA

La bibliografía final, organizada según el sistema autor-fecha, comprende los títulos citados en el texto o al menos aquellos de los cuales se ha hecho mención con mayor frecuencia. Por otra parte, al término de cada capítulo, en correspondencia con los parágrafos indicados con un asterisco, ha sido acopiada una bibliografía más amplia, a la que se añadieron, cuando ha parecido necesario, profundizaciones y notas relativas a los argumentos expuestos en el texto.

La conclusión del presente volumen ha aparecido ya, en forma distinta más amplia, en el volumen colectivo, *Ciò che l'autore non sa. Ermeneutica, tradizione, critica*, Milán, Guerini 1988, pp. 79-135. Lo mismo vale para los parágrafos dedicados a Luigi Pareyson (III 3.2), Eric D. Hirsch (IV 4.2) y Peter Szondi (IV 4.3), publicados con algunas modificaciones en mi ensayo "Aspetti dell'ermeneutica nel Novecento", en M. Ravera, *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Génova, Marietti 1986, pp. 207-277. Agradezco a los editores que me han permitido su reproducción parcial en este volumen.

PARTE I
DE LOS ORÍGENES A LA ILUSTRACIÓN

0. ¿QUÉ ES LA HERMENÉUTICA? (*)

Hermes, el mensajero de los dioses, ejercía una actividad de tipo *práctico*, llevando y trayendo anuncios, amonestaciones, profecías. En sus orígenes míticos, como más tarde en el resto de su historia, la hermenéutica, en cuanto ejercicio transformativo y comunicativo, se contrapone a la teoría como contemplación de las esencias eternas, no alterables por parte del observador. Es, ante todo, a esta dimensión práctica a la que la hermenéutica debe su tradicional prestigio: *hermeneutike techne, ars interpretationis, Kunst der Interpretation*: arte de la interpretación como transformación, y no teoría como contemplación.

Pero la procedencia a partir de Hermes es una reconstrucción a posteriori. Kerényi, que se ha ocupado del asunto, lo aclara: *"Hermeneia*, la palabra y la cosa, está en la base de todas las palabras derivadas de la misma raíz y de todo lo que en ellas 'resuena': de *hermeneus, hermeneutes, hermeneutike*. La raíz puede ser idéntica a la del latín *sermo*. No tiene, en cambio, ninguna relación lingüístico-semántica –salvo por semejanza en el sonido– con Hermes, el dios del que todavía toma nota August Boeckh en su presentación de la hermenéutica filológica (*Encyclopädie*, 1886, p. 78). Él demostró, sin embargo, la precisión de su griego al equiparar *Hermeneia* con *elocutio* y con *verständlich machen*. Fue mucho más lejos cuando equiparó la *hermeneia* con la *exeghesis*, con la función de los *exeghetoi* y con la explicación de las cosas sagradas. Tal función pertenece ya al campo de lo sagrado, del derecho sagrado, o simplemente del derecho, es decir, a una especialización que restringe el sentido de *hermeneia*. Esta última no es un desplegar, como lo es más bien *hermeneusis* (Pollux 5, 154), sino un pronunciar, una función ante todo de la lengua, de la *glotta* en el primitivo significado del término [...]. En el sentido originario de la palabra, *hermeneia* es la eficacia de la expresión lingüística, que es hoy con razón considerada como el alfa y el omega de la hermenéutica" (Kerényi 1963, 133-134). Por eso Heidegger y Gadamer, siguiendo la idea de lengua en las tradiciones del Humanismo y del Romanticismo, relacionan la experiencia hermenéutica con el universo del lenguaje y del *logos* como *verbum* y como *sermo*. Esto, por lo demás, está confirmado por los usos de "interpretación" en el lenguaje cotidiano, que se refieren sistemáticamente a los servicios lingüísticos, como indican las expresiones "hacerse intérprete de un sentimiento", "ser intérprete" entre personas que hablan lenguas diversas, "interpretar con el violín una sonata" (siempre que se entienda la música como un lenguaje), "interpretar un libro", "interpretar un sueño".

En estos ejemplos –muy distantes de agotar el campo– resuena ante todo la duplicidad de la interpretación vinculada con la función de la *glotta*, que exige ya sea la comprensión o la expresión de un significado. Expresar un significado es ya una función hermenéutica; por otra parte, no se dan comprensiones tácitas, toda vez que el comprender se realiza sólo cuando el sentido entendido se traduzca en *logos*-lenguaje. Como escribe Ebeling, "El significado del vocablo es buscado en tres direcciones: aseverar (expresar), 'interpretar' (explicar) y traducir (ser intérprete). No se trata de establecer cuál sea, lingüística e históricamente, el significado

primario. Se trata de modificaciones del significado fundamental de 'conducir a la comprensión', de 'mediar en la comprensión' respecto a los diferentes modos de plantearse el problema del comprender" (Ebeling 1959, 49).

Dentro de los diferentes ámbitos en los cuales se ejercita la interpretación, elegible pero no exclusivo para la hermenéutica ha sido el de los textos que tienen un valor canónico para una comunidad histórica: religiosos, jurídicos, literarios. La relación con los mensajes divinos y la naturaleza misma de Hermes, dios o semidios, se vincula aquí al problema de la oscuridad, o sea, al hecho de que la interpretación se lleva a cabo en todas partes como si un velo se interpusiese en la comprensión de un mensaje –mientras que *in claris non fit interpretatio*. Por esto, desde finales del siglo XVIII, tenemos, asimismo, el ejemplo de hermenéuticas que no se refieren solamente a textos o a discursos en sentido estricto o restringido, sino que interpretan todo tipo de signos, comprendidos los naturales (*interpretatio naturae*). Interpretando textos literarios, teológicos, jurídicos, oráculos, o ese otro texto que es el libro de la naturaleza, la hermenéutica parecería presentarse inicialmente como un arte subsidiario. Tanto es así que en el siglo XIX Dilthey pudo describir la historia de la hermenéutica como un desarrollo que, partiendo de una base limitada y subsidiaria (de la teología, del derecho, de la literatura), lleva la hermenéutica hasta una universalidad propiamente filosófica. No hay que olvidar, empero, que ya en otros momentos de su historia –mucho más dispersa y discontinua de lo que parece a primera vista– la hermenéutica había mostrado de diversas maneras una pretensión de universalidad. Los ámbitos 'regionales' de la hermenéutica no fueron jamás puramente sectoriales, y esto no sólo con base en el argumento muy general de la universalidad del *logos*-lenguaje: de los poemas homéricos, objeto de la filología alejandrina, se desprendía una función normativa para la *paideia* y para la sociedad griega, de modo que no se puede hablar, aquí, de una exégesis simplemente técnica, es decir, tal que interesara solamente a una comunidad restringida de intérpretes profesionales. Esto es aún más evidente en el caso de la hermenéutica religiosa: la exégesis de los textos sagrados, en una cultura como la occidental, marcada por siglos de guerras religiosas, no puede ciertamente entenderse como una práctica erudita. En fin, que la hermenéutica jurídica no concierna únicamente a los jueces, sino a todos los sujetos jurídicos, es un hecho completamente manifiesto.

La universalidad de la hermenéutica contemporánea no es, pues, entendida como extensión de prácticas originalmente localizadas, sino, al parecer, como el acceso a un nivel diferente (que, sin embargo, mantiene fuertes vínculos con lo antiguo). El alcance existencial (y, a través de él, universal) de la hermenéutica en *Sein und Zeit*, se aleja de la tradición exegética de la teología, del derecho y de la filología, pero conserva en sí lo que ya había sido adquirido por ellas y que ya estaba implícito en el alcance práctico del *hermeneuein* –a saber, que en el interpretar "hay" decisiones históricas y existenciales de los sujetos y las comunidades. Análogamente, la idea de la hermenéutica como tematización del papel constitutivo del *logos*, en Heidegger y después sistemáticamente en Gadamer, se vuelve a enlazar, como se ha visto, a la idea antigua de la *hermeneia* como *sermo* y como *verbum*. Es la explicitación de estos presupuestos lo que determina la pretensión de universalidad de la hermenéutica contemporánea; una "hermenéutica filosófica", con base en esto, no significa la interpretación de los textos filosóficos, sino, precisamente, que se impone la interpretación como tarea fundamental de la filosofía.

1. ANTIGÜEDAD Y MEDIEVO

1.1 LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y LA ÉPOCA ALEJANDRINA

1.1.1. *Platón y Aristóteles. La hermenéutica como anuncio y como expresión* (*)

"*'Hermeneuein'* es ese exponer que lleva un anuncio, toda vez que es capaz de escuchar un mensaje. De ahí que, la interpretación de lo dicho por los poetas –los cuales, según la palabra de Sócrates, en el diálogo platónico *Ion* (534c) *hermenes eisin ton theon* 'son mensajeros de los dioses'– se conforma, precisamente, como un exponer de esa naturaleza [...] De todo esto resulta claro que *hermeneuein* no significa primariamente interpretar sino, más bien, conducir el mensaje y el anuncio" (Heidegger 1959, 105).

La hermenéutica, como se ha visto, no nace de una propuesta metódica de la interpretación, sino que se une, ante todo, a la experiencia de transferir mensajes (además del pasaje del *Ion*, este papel del intérprete se vuelve a encontrar en el *Simposio*, 202e, en el cual Eros es caracterizado como *hermeneuon*, intérprete de los anuncios divinos entre los hombres). Dicho de otro modo, no surge como una teoría de la recepción, sino precisamente como una práctica de transmisión y mediación. Es de esta forma como ha sido entendida la hermenéutica en Platón, el cual, sin embargo, justamente por este motivo, la devalúa; como observa Kerényi (1963, 134), "el primero en hablar de la *hermeneutike* como de una *techne* especial es –hasta donde conozco– Platón. Allí habla, señala la esfera de lo sagrado, y [...] piensa casi siempre en algo divino o más alto, a lo que sirve el *hermeneuein*". El intérprete, en efecto, es portador de anuncios de los cuales no necesariamente ha comprendido el sentido, y cuya validez, por eso, no sabe controlar. La hermenéutica, como *techne*, está así totalmente subordinada a la *episteme*. En el *Epinomis*, Platón sitúa el arte de la interpretación en la esfera inferior de técnicas, lo cual no impidió que, "por ser algunas de ellas absolutamente necesarias, verdaderamente importantes, adquiriera allí sabiduría; pero, si bien al comienzo esto fue considerado un momento de sapiencia, hoy, sin duda, ya no se aprecia como tal; por el contrario, con semejante sabiduría, se cubre más bien de ridículo" (974e). En este ámbito de seudoconocimientos entran las artes de los artesanos, las artes imitativas y el arte del intérprete: "Y así la estructura de las casas, el arte arquitectónico en toda su complejidad, la construcción de todo tipo de enseres, el arte del artesano y el del que prepara los utensilios para los forjadores, los modeladores, los tejedores, cualquier tipo de instrumento, todo esto es útil para la sociedad, pero no tiene nada que ver cuando se habla de la virtud. Ni de la caza, en general, no obstante su variedad y tecnicidad, se puede decir que, a un tiempo, produzca grandeza de ánimo y sabiduría. Y ni siquiera de la divinización ni, en general, del arte de interpretar los oráculos, porque lo que se llega a saber se sabe sólo por ser dicho –si es verdad–, no por ciencia" (*ibid.* 975b-c).

El recelo hacia la hermenéutica, en Platón, parece, pues, entrar en el marco de la sospe-

cha hacia aquellos que –como los sofistas– no poseen ningún saber verdadero, porque sus palabras son imitaciones simples de la sabiduría, de la misma manera que el artesano imita las ideas y los artistas copian las imitaciones de los artesanos. Análogamente, el intérprete transmite mensajes de los cuales no conoce la validez y los que, finalmente, no comprende. "Ser *hermeneus*, a la manera de Platón, significa siempre ocupar el segundo lugar o [...] sin más, el tercero" (Kerényi 1963, 134). Esta clasificación de la hermenéutica, como próxima a las artes miméticas y la retórica, estaba destinada a una gran fortuna. Desde este punto de vista, parece confirmada la autocomprensión de la hermenéutica como técnica secundaria y marginal que, sólo en una época reciente, del Romanticismo en adelante, se ha ido reconsiderando progresivamente en términos filosóficos; pero se trata de una verdad a medias. Por una parte, en realidad, la hermenéutica adquirirá dignidad filosófica justamente en el marco de una ligera reducción de las pretensiones de verdad, en sentido epistemológico, de la filosofía –por lo cual, efectivamente, las artes, la retórica y la hermenéutica, han sido rehabilitadas cuando su contraparte (la dialéctica y, en general, el discurso verdadero) declina; pero, por otra parte, el efecto de esta declinación introduce, también, un largo proceso de revaloración de las pretensiones de verdad de la retórica, de la hermenéutica y de la experiencia estética. Este proceso data de mucho antes del Romanticismo y viene a identificarse sustancialmente con toda la historia del problema hermenéutico.

Es todavía a una teoría de la *expresión* hacia donde apunta Aristóteles en sus esporádicas referencias a la hermenéutica. Aquí ésta no pone en contacto a los dioses con los hombres, pero es, en sustancia, una función que media entre los pensamientos del alma y su expresión lingüística. Es ésta la acepción con la cual el término hermenéutica (traducido al español, por su papel contextual en Aristóteles, precisamente como "expresión") aparece en *Peri psyches* (420b 15-20): "Por tanto la naturaleza se sirve del aire que respiramos para dos funciones, como la lengua para el gusto y para el hablar, de los cuales el gusto es necesario (y por eso pertenece a un mayor número de animales) mientras la expresión de los propios pensamientos es para estar bien: así se sirve de la respiración como medio indispensable para regular el calor interno [...] y para producir la voz, que es donde se hace realidad el estar bien". Esta función es reiterada en el *Peri hermeneias*, una parte del *Organon* (también en este caso el título del tratado aristotélico es traducido como ("De la expresión", y no como "De la interpretación"): "Ahora bien, los sonidos de la voz son símbolos de las afecciones que tienen lugar en el alma, y las letras escritas son símbolos de la voz. Del mismo modo, en fin, que las letras no son las mismas para todos, así tampoco los sonidos son los mismos; con todo, los sonidos y las letras resultan ser signos, ante todo, de las afecciones del alma, que son las mismas para todos y constituyen las imágenes de los objetos, idénticos ya para todos" (16a 1-10). Aquí, como ha observado Lutz Geldsetzer (1983, 597), Aristóteles se opone a la teoría del sentido múltiple, y, por tanto, ilimitado, de los textos y de las expresiones lingüísticas: en muchos tipos de expresiones diferentes se pueden reconocer significados idénticos, estables y, precisamente por eso, comunicables. Pero, en resumen, el significado de la hermenéutica en Aristóteles está mucho más alejado de lo que entendemos por este término de lo que pudiera estarlo la acepción platónica –con la cual, por otro lado, comparte el descrédito epistemológico de la actividad hermenéutica. "El *Peri hermeneias* aristotélico [...] no es, del todo, una hermenéutica, sino más bien una parte de la gramática lógica, que se ocupa de las estructu-

ras del logos apofántico (del juicio), y de todas aquellas otras partes del logos en las cuales no se cuestiona aún la verdad" (Gadamer 1974, 1062) (y, como lo recuerda todavía Kerényi [1963], el *Peri hermeneias* de Demetrio era un manual de estilística, y la *hermeneutike dynamis* indicaba, en Luciano, "la capacidad estilística que compete al historiador").

1.1.2. *Retórica, hermenéutica, distancia temporal*

El escaso relieve –por lo menos temático– de la hermenéutica en la antigüedad, depende precisamente del hecho de que muchos de los atributos a ella adjudicados, en la época moderna, estaban referidos principalmente a la retórica. La proximidad entre las dos *téchnai* es, pues, reforzada por el hecho de que la hermenéutica y la retórica no se contraponen como una técnica de la comprensión de los discursos (la hermenéutica) y una técnica de la producción de los discursos (la retórica). Como se ha visto, la hermenéutica tiene, en Platón, un papel parecido a la retórica, no de pura recepción, sino de anuncio. Por otra parte, la retórica antigua, nacida en Sicilia como el arte de discurso jurídico, amplió progresivamente su propia esfera de influencia, hasta disputarle el campo a la filosofía. De modo que los ámbitos, modernamente interesados en la hermenéutica, estaban sometidos, en la antigüedad, a la jurisdicción de la retórica (con la sola excepción de la exégesis religiosa, de la cual se hablará más adelante, v. *infra*, 1.2).

La universalidad del problema hermenéutico tiene, pues, un antecedente en la universalidad de la retórica antigua, por eso "no parece fuera de lugar interpretar la actual fase hermenéutica como un renacimiento de la retórica con un nuevo ropaje epistemológico" (Geldsetzer 1983, 609). Depende de los caracteres específicos del concepto de Moderno, el que la modernidad se haya apoyado en la hermenéutica para problemas que en el mundo antiguo recibían una legislación de la retórica; el término "moderno" (cf. Jauss 1964) aparece, en efecto, por primera vez, en el siglo V de nuestra era para designar el conocimiento de los cristianos y de su literatura después del mundo pagano, el cual se considera entonces como antiguo. Este conocimiento tiene dos aspectos: por un lado, manifiesta el sentimiento de novedad de la nueva época; por el otro, empero, conlleva la conciencia de una distancia temporal respecto a lo que, ahora, es lo Antiguo (y que en el mundo clásico, por el contrario, se había autocomprendido en términos de una sustancial contemporaneidad). Ahora bien, esta conciencia de la distancia temporal es, además, conocimiento del caracter problemático de la comprensión de los textos antiguos, cuyo sentido ya no es obvio, y es amenazado por la corrupción y por la incomprensibilidad. Si, por consiguiente, la retórica es esencialmente griega y está ligada a las concepciones antiguas de la temporalidad, la hermenéutica surge de la conciencia de una ruptura con el pasado, en el cristianismo, en la Reforma y, en fin, ciertamente después en la modernidad ilustrada. "La retórica [...] reingresa en el espíritu de la más antigua filosofía griega, el arte del comprender [es decir, la hermenéutica] es una consecuencia de la sucesiva disolución de sólidos vínculos con la tradición y del intento de conservar y de iluminar, conscientemente, lo que está en vía de desaparición [...]. Por esto su momento fue la época moderna, la cual había adquirido conciencia respecto a su distancia de los tiempos antiguos" (Gadamer, en Apel *et al.* 1971, 74-76).

1.1.3. *Alejandría y Pérgamo: el método histórico-gramatical y el método alegórico* (*)

Es, por este motivo, ante todo, que una protohistoria de la hermenéutica encuentra atisbos significativos, más que en los sistemas filosóficos de la época clásica, en el nacimiento de la filología de la época helenística. Ya aquí, *in nuce* e inconscientemente, se presenta el problema de la distancia temporal: en Grecia, el patrimonio literario, y especialmente los poemas homéricos, tenían un valor canónico para la cultura y la sociedad. Pero con el venir a menos del sistema de la *polis*, la cultura griega se extiende para influir en pueblos de distintos orígenes como los semitas y los latinos; mientras tanto, la lengua de los poemas homéricos va apareciendo cada vez más remota y desarraigada. Se presentan así problemas que serán sistemáticamente asociados a la sensibilidad hermenéutica que se desarrolla en la Europa moderna: la necesidad de conservar, a través de la filología, el patrimonio literario de la antigüedad; la urgencia de hacerlo comprensible a poblaciones diversas, por estirpe y por lengua y de adaptar los mitos arcaicos al contexto de una sociedad y de una ciencia más adelantadas.

El papel predominante en la génesis de la filología en la época helenística lo desempeña el Museo de Alejandría, una gran biblioteca que, según los testimonios antiguos, llegó a poseer 200 000 o hasta 490 000 volúmenes (cf. Reynolds-Wilson 1968, 5 ss.) –aunque cada rollo sólo contuviese, en general, una tragedia ática o un diálogo de Platón de dimensiones medias. Fundado por el diádoco Tolomeo Filadelfo alrededor del 280 a.C., el Museo no era sólo una biblioteca, sino que tenía en parte las características de una academia filológica y literaria. Entre los primeros bibliotecarios se cuentan los mayores literatos de la época helenística como Zenodoto, Apolonio Rodio, Eratóstenes, Aristófanes de Bizancio y Aristarco de Samotracia. La necesidad de recoger y corregir los manuscritos, de verificar, con la mayor certeza, la versión original excluyendo interpolaciones y corrupciones, llevará al florecimiento y al perfeccionamiento del método *histórico-gramatical*. El más célebre exponente de este método fue Aristarco de Samotracia (217 ca. - 143 ca. a.C.), quinto bibliotecario del Museo, editor de Hesíodo, Arquíloco, Píndaro, Anacreonte, de los trágicos áticos y, sobre todo, de Homero. Y justamente en la corrección de los poemas homéricos, Aristarco elaboró el principio básico del método histórico-gramatical, aquel según el cual, la mejor guía en el uso y en la corrección de los textos transmitidos de un autor, es el *corpus* de sus propios escritos; de manera que, siempre que sea posible, las dificultades de comprensión encontradas en la lectura, deberán ser explicadas refiriéndose a otros pasajes del mismo autor (*Homeron ex Homerou safenizein*).

En Pérgamo, la otra gran escuela filológica de la antigüedad, prevalece, por el contrario, el criterio opuesto, el de la interpretación alegórica. El método alegórico tiene orígenes antiguos –estaba ya en uso en la sofística y después en el estoicismo– y responde a la exigencia de adaptar, a la mentalidad de una época más consciente, los textos de la tradición; o sea, aquí también está en juego, implícitamente, el problema de la distancia temporal, pero las vías para ponerle remedio son de otro tipo, lo que se explica por las circunstancias en las cuales se generó el método alegórico, alrededor del 525 a.C., cuando Teagene di Reggio, estimulado acaso por los ataques de Jenófanes en contra de la inmoralidad del Pantheon homérico, había propuesto una lectura alegórica para justificar el comportamiento lujurio-

so e irascible de los dioses de la antigüedad. En Pérgamo (cuya biblioteca había sido fundada al comienzo del siglo III a.C.), el método alegórico fue desarrollado, sobre la base de la filosofía estoica, sobre todo por Crates de Malo (200 ca. - 140 ca. a.C.), y partía de dos requerimientos que encontraremos, frecuentemente, en el contexto de la hermenéutica religiosa (v. *infra*, párr. 2.1., 4.3.1 del presente capítulo; y párr. 3.1.2.1, 3.1.2.3 del capítulo III): por una parte acciona el motivo racionalista (y moralista), según el cual se trata de adaptar, a una cultura y a una sensibilidad más modernas, los textos antiguos; pero, por otra parte, que esos textos exijan una lectura alegórica significa que son considerados a pesar de todo como relevantes y fidedignos y, por tanto, merecedores de justificación a través de un procedimiento racional: (El ejemplo típico de esta perspectiva alegórica es la interpretación de los dioses y de los héroes como personificaciones de fuerzas naturales o de conceptos abstractos: Agamenón es el éter, Aquiles el sol, París el aire, Héctor la luna, etc.; y hasta el dios Cronos es identificado –en una interpretación cargada de consecuencias– con el tiempo *[chronos]*).

1.1.4 *Distancia temporal sin filosofía de la historia*

"El carácter ahistórico (en el sentido que se entiende modernamente el carácter histórico del conocimiento) inherente a la antigua hermenéutica, constituye un hecho digno de atención porque en los dos propósitos que la han dominado desde el comienzo, la hermenéutica está íntimamente vinculada al problema de la historicidad" (Szondi 1975, 17). Por una parte, el método histórico-gramatical (donde lo "histórico" se dice aquí sólo por analogía con sus reformulaciones modernas) apunta a la confirmación del *sensus litteralis*, y el problema de la distancia temporal no es tematizado abiertamente, justamente porque falta la noción de una filosofía de la historia que le conferiría un sentido y un valor a tal distanciamiento; el problema de la distancia temporal está, por así decir, naturalizado, y se convierte en un puro problema de transformación de usos lingüísticos. "El origen del propósito de determinar el *sensus litteralis* está [...] en el fenómeno del cambio lingüístico, del envejecimiento de comunicaciones fijadas lingüísticamente. El *sensus litteralis* es el *sensus grammaticus*. El hermeneuta es un intérprete, un mediador que sobre la base de su conocimiento lingüístico hace comprensible lo no comprendido, lo que ya no se acierta a comprender. Él obtiene esto, sustituyendo una palabra que ha dejado de ser clara por otra que corresponde al nivel lingüístico de sus lectores. [...] No es el carácter histórico específico de la obra y la lengua homéricas el objeto de tal operación y menos aún el examen del cambio en sí, de la distancia histórica: por el contrario, ésta a través de la sustitución de palabras ahora incomprensibles por palabras corrientes, es más bien eludida. La determinación del *sensus litteralis* como *sensus grammaticus* se debe a algo más que al deseo de hacer accesible lo incomprensible, y es precisamente al propósito de recuperar en el presente, sustrayéndolo del aislamiento histórico, un texto canónico como era Homero para los atenienses de la época clásica y para los alejandrinos; de hacer este texto no sólo comprensible, sino en cierto modo también presente; de mostrar su validez inmutable, su carácter canónico ni más ni menos." (*ibid.*, 18).

El problema de la distancia temporal que se presenta en los hechos a través del cambio de los usos lingüísticos es, por consiguiente, presupuesto pero no llega a una conciencia re-

flexiva –por cuanto que se rodea, en seguida, de una intención actualizante, que reitera el carácter canónico y la validez del texto, sustituyendo las palabras que se han vuelto incomprensibles por otras de uso corriente. (Esto también planteará problemas a los filólogos clásicos de la época moderna: el nuevo término con el cual se comenta lo antiguo es usualmente colocado en una glosa; pero generaciones de copistas acumulan errores y ellos mismos llevan a efecto espontáneamente, casi como un *lapsus calami*, este proceso de rectificación, mientras por otra parte, tienden a unificar el texto y las glosas. De modo que, a menudo resulta imposible verificar en su integridad el vocabulario de la lengua homérica y distinguir las interpolaciones posteriores).

Aún más patente es la intención actualizante y, retomando el término hegeliano usado por Szondi, la *Aufhebung* de la distancia histórica (en conjunto presupuesta y superada) presente en el método alegórico. "La interpretación gramatical apunta a lo que en un tiempo se ha pretendido decir y quiere conservarlo o bien sustituyendo la expresión verbal –en términos lingüísticos: el signo– devenida históricamente incomprensible por un signo nuevo, o bien acotándola con una glosa. La interpretación alegórica, por el contrario, se alumbra al contacto con el signo que ahora es impenetrable, al cual le asigna un nuevo significado que deriva no de la esfera de ideas del texto sino de la de su exégeta" (*ibid.*, 21). De modo que en el método alegórico hasta el último vínculo con el pasado –el autor y su intención, que a pesar de todo manifiesta una distancia temporal– es rodeado, o mejor, superado por el surgimiento de una nueva intención, que no es ya la *intentio auctoris* y su mundo espiritual, sino la *intentio lectoris*, y el nuevo universo de sentido en el cual la obra transmitida es recontextualizada mediante la alegoría. Es así que Crates "consideraba encontrar ya en Homero todos los conocimientos naturalistas de su propio tiempo" (Friedrich 1965, 19). El alegorizar se coloca inconscientemente en los antípodas del "épico olvido de sí", de la transferencia integral a una época y a una psicología pasadas que constituirá el propósto (jamás realizado plenamente porque es teórica y prácticamente irrealizable) del historicismo del siglo XIX.

Nuestra sensibilidad y nuestros prejuicios de modernos nos llevan a considerar el método histórico-gramatical como más adecuado y racional para el conocimiento del pasado de cuanto no lo es el alegórico. Esto es lo que piensa Dilthey, quien define el nacimiento de la filología alejandrina como "una de las últimas y más auténticas creaciones del espíritu griego" (Dilthey 1900, 10), mientras la alegoría se le presenta como "un arte tan indispensable como inútil" (*ibid.*, 11). Este juicio se basa en un presupuesto, según el cual los propósitos que animan a la filología serían preponderantemente científicos, mientras la alegoría estaría orientada principalmente por problemas de tipo dogmático –por la necesidad de conservar la actualidad del mito o del dogma en épocas culturalmente diferentes. Y aún así, no se puede olvidar que justamente al alegorizar opera una secularización mucho más intensa, desde el momento en que la autoridad del mito es subordinada a la actualidad del presente y a la *intentio lectoris*. Esto se confirma por el hecho de que el método alegórico no *precede* cronológicamente sino –prescindiendo del hecho anterior de Teagene de Reggio– *sigue* la imposición del método histórico-gramatical; es decir, constituye no el presupuesto mítico-religioso de un saber que después se perfeccionará metodológica y filológicamente con la verificación del *sensus litteralis*, sino aparece, antes bien, como la respuesta a las aporías de éste y, en cierta medida, como una primera toma de conciencia de la fundamental opacidad

del pasado, que escapa a toda reconstrucción integral. La alegoría y la filología no son, pues, fases sucesivas de un desarrollo histórico-científico –del mito al *logos* metódico y a la *episteme*–, sino, más bien, ilustran "el doble propósito que está en los orígenes de la hermenéutica, así como sus razones, a saber, la *Aufhebung* o la eliminación de la distancia histórica entre el texto y el lector. La historia de la hermenéutica no se puede entender como el decursar regular predilecto de Dilthey sino, por lo menos en igual medida, como el conflicto entre estos dos propósitos" (Szondi 1975, 21).

1.2 EL CRISTIANISMO, LA PATRÍSTICA Y LA ESCOLÁSTICA (*)

1.2.1 *Alejandría y Antioquía* (*)

La cultura hebraica se posesionó prontó, en los últimos dos siglos antes de Cristo, de los métodos filológicos y del patrimonio cultural elaborados por la *koiné* helenística. Pero los problemas planteados por la interpretación de la Biblia eran, al menos en parte, diferentes de los estimulados por la lectura de los clásicos: presuponer la inspiración divina de los poetas es un poco diferente a afrontar un texto que por dogma es dictado por Dios y cuyo valor veritativo y no sólo cultural es superior al de la tradición literaria (por más que en el mundo antiguo los poemas homéricos tuviesen un valor mucho más canónico que el de nuestra literatura).

En la exégesis de la Sagrada Escritura, la interpretación tiene por fin, ante todo, la definición de un significado *unívoco*: "se trataba", ha escrito Ebeling (1959, 53), "no obstante algunos elementos míticos, de una historia en cuyo proceso se tomaba parte y cuya interpretación debía recordarse. El punto focal consistía, pues, en la interpretación concreta, lo más literal posible, de la Ley". El primer gran exponente de esta amalgama de filosofía griega y tradición hebraica es Filón de Alejandría (20 ca. a.C. - 50 ca. d.C.): la interpretación de la Biblia parte de un sentido literal e histórico para llegar a la determinación de un sentido unívoco, que empero es de tipo alegórico. Aquí la alegoría se enlaza a la filolegía, pero el significado alegórico es accesible sólo al creyente, y requiere un esfuerzo que no es puramente intelectual, sino más bien espiritual, es decir, pneumático (en cuanto inherente al alma como *pneuma*): de modo que la filología y la teología se colocan en dos niveles diferentes –y el sentido último, teológico, vale sólo en el marco de un acto de fe. (Igualmente, en el siglo II d.C., Rabbi Ben Akiba, frente a un texto "profano" como el *Cantico dei cantici*, se encontraba en la misma situación de Taegene di Reggio frente a los homéricos, y adoptaba la misma solución, viendo en el cántico la alegoría del amor entre Israel y Jehová).

Con el cristianismo se imponen problemas hermenéuticos aún nuevos. Primero, el de la ruptura introducida por el Nuevo Testamento respecto al Antiguo, o sea, el hecho de que la predicación de Cristo sea una Novedad, la cual empero, es anticipada (esto es, justificada) por las profecías del Antiguo Testamento. Así, muy pronto, Pablo (p. ej. 1 *Corintios* 10, 1-11) introduce el principio de la interpretación alegórica del Antiguo Testamento como profecía del Nuevo y la justificación de Cristo frente a los hebreos. Se trata de la así llamada interpre-

tación *tipológica* (aunque el término es mucho más tardío que el método y aparece hacia el siglo XVIII), del cual encontramos un ejemplo en el capítulo cuarto de la *Carta a los gálatas*: "Decidme, los que queréis estar bajo la ley: ¿no habéis oído la ley? Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos; uno de la esclava, el otro de la libre. Pero el de la esclava nació según la carne; mas el de la libre, por la promesa. Lo cual es una alegoría, pues estas mujeres son los dos pactos; el uno proviene del monte Sinaí, el cual da hijos para esclavitud; éste es Agar. Porque Agar es el monte Sinaí en Arabia, y corresponde a la Jerusalén actual, pues ésta, junto con sus hijos, está en esclavitud. Mas la Jerusalén de arriba, la cual es madre de todos nosotros, es libre. Porque está escrito:

Regocíjate, oh estéril, tú que no das a luz; Prorrumpe en júbilo y clama, tú que no tienes dolores de parto; Porque más son los hijos de la desolada, que de la que tiene marido. Así que, hermanos, nosotros, como Isaac, somos hijos de la promesa. Pero como entonces el que había nacido según la carne perseguía al que había nacido según el Espíritu, así también ahora. Mas ¿qué dice la Escritura? Echa fuera a la esclava y a su hijo, porque no heredará el hijo de la esclava con el hijo de la libre. De manera, hermanos, que no somos hijos de la esclava, sino de la libre. (4, 21-31).

Aquí dos figuras del Antiguo Testamento son vistas como personificaciones, dentro del Antiguo, con respecto a éste (la esclava) y del Nuevo (la libre), de manera que la superación del viejo pacto está ya comprendida y prescrita en el texto transmitido. Tanto más porque la exigencia de una actualización no hace más que prolongar el magisterio de Cristo. "En efecto, uno de los aspectos de este magisterio consiste justamente en ser una exégesis del Antiguo Testamento. La primera homilía midrashica cristiana es la exégesis dada por Jesús de *Is.* 61, 1-2, en la sinagoga de Nazareth [...] El método hermenéutico [...] no aparece como un fenómeno secundario, como un hecho cultural, que habría sido sustituido por la exégesis científica. Al contrario, la exégesis cristológica del Antiguo Testamento aparece a los ojos del cristianismo primitivo como auténtica exégesis y, más bien, como la única exégesis auténtica. Haber sido intérprete del Antiguo Testamento es un aspecto constitutivo de Cristo" (Daniélou 1963, 260-261).

Pronto se tratará, pues, de extender el método alegórico al mismo Nuevo Testamento, que no es entendido simplemente como el relato de la vida de Cristo, sino además como la legitimación de la Iglesia y de la jerarquía eclesiástica y como el anuncio del destino de la humanidad. Esta perspectiva actualizante se volverá a proponer en muchas ocasiones en la historia de la hermenéutica bíblica, hasta Rudolf Bultmann en el siglo XX; la "modernidad" con parecidas perspectivas es subrayada por Ebeling: "Se nos podría preguntar, en resumidas cuentas, qué de ella, de la interpretación, está aún aquí, si el Antiguo Testamento no es tomado en sí mismo, sino que es interpretado a través del Nuevo, aparecido con Jesucristo. Con todo, justamente aquí sale a la luz, con extraordinaria agudeza y con importancia históricamente única, el problema de la diferencia entre el texto y la situación de aquél que lo comprende" (Ebeling 1959, 54).

Por otra parte, el principio de la alegoría no fue universalmente compartido; así que en los primeros siglos después de Cristo se replantea en el ámbito teológico la alternativa entre el método histórico-gramatical y el método alegórico que había ya enfrentado las escuelas

de Alejandría y Pérgamo en el campo filológico y profano. Alejandría se dispondrá ahora a la alegoría, o más precisamente por una integración entre la exégesis del *sensus litteralis* y la del *sensus spiritualis*, mientras los representantes del método histórico-gramatical se unen en torno a la escuela de Antioquía.

El principal exponente de la nueva escuela alejandrina fue Orígenes (185 ca.-253 ca. d.C.), y sus posiciones se reconocen especialmente en las tesis del *Peri archon*, IV. Ligado al platonismo medio, Orígenes estaba dividido entre la necesidad de ver en la Biblia una alegoría que justificase la llegada de Cristo, y la de proporcionar cánones para la alegoría tales que impidieran una hermenéutica ilimitada. De aquí, la idea de encontrar más niveles de sentido en el texto bíblico (un sentido literal, que se presta a un análisis histórico-gramatical; un sentido moral y, en fin, un sentido alegórico, que Orígenes llama también "anagógico"). A estos tres niveles les corresponde una tripartición de la realidad, que se divide en física, psíquica y espiritual (o pneumática). Estos órdenes son sancionados por la Biblia, porque "en toda la Escritura existe una diferencia entre el alma y el espíritu" y Orígenes, observa de Lubac (1959-1964, 351), "por efecto de una atrevida analogía", aplica esta división a la Escritura misma: "Como el hombre, dice él, ella tiene un cuerpo, un alma y un espíritu; por esto, los nombres de sentido corporal para la historia, de sentido psíquico para la moral y de sentido espiritual para la alegoría (o anagogía). Existe aquí una transposición de la vieja analogía, por lo demás crticada por él, entre el microcosmos y el macrocosmos".

De manera que "la esencia de la Sagrada Escritura y de la revelación en ella contenida, corresponde a la estructura esencial de la realidad, y por ésta, a su vez, es determinada la estructura de la comprensión. Así la alegoría no aparece como explicación arbitraria, sino como orientada hacia la esencia de la cosa misma" (Ebeling 1959, 55-56). La hermenéutica se alía a la ontología, interpretar es definir los modos de ser y la sustancia de la realidad. Es precisamente una de las primeras formulaciones de la teoría del sentido múltiple de la escritura (literal, moral, alegórico y anagógico) la que predominará durante todo el medievo.

En el cuarto libro del *Peri archon* leemos: "He aquí lo que nos parece ser el criterio según el cual se deben seguir las Escrituras y comprender allí su significado, un criterio sacado de las propias palabras de la Escritura. En los *Proverbios de Salomón* encontramos este concepto sobre los pensamientos divinos confiados a lo escrito. '¿No te he escrito tres veces en consejos y en ciencia, para hacerte saber la certidumbre de las palabras de verdad, a fin de que vuelvas a llevar palabras de verdad a los que te enviaron?' (*Prov.*, 22, 20 ss.). Por eso, tres veces es necesario registrar en la propia alma los conceptos de las Sagradas Escrituras: así, lo simple encuentra edificación, por así decir, en la carne de la Escritura –señalamos así el sentido que está más a la mano–; aquel que ha progresado un poco encuentra edificación en el alma de la Escritura; el perfecto y el que es parecido a aquellos de los cuales dice el apóstol: 'Hablamos sabiduría entre los que han alcanzado madurez; y sabiduría, no de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que perecen. Mas hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria' (1 *Cor.*, 2, 6 ss.), encuentran [los perfectos] edificación en la ley espiritual, la cual contiene la sombra de los bienes futuros (*Rom.*, 7, 14; *Hb.*, 10, 1). En efecto, como el hombre está formado de cuerpo, alma y espíritu, lo mismo debemos pensar de la Escritura que Dios ha decidido dar para la salvación de los hombres" (Orígenes, ed. Simonetti 1968, 501 ss.).

Como se ha dicho, la escuela de Antioquía, que tuvo como líder a Diódoro de Tarso (330 ca. - 395 d.C.), autor, en particular de la obra *Tis diaphora theorias kai allegorias*, que no nos ha llegado –como todas las obras de la escuela de Antioquía–, perseguía, por el contrario, una interpretación exclusivamente histórica de la Biblia, y *Contra allegoricos* se intitulaba programáticamente el escrito –perdido– de Teodoro de Mopsuestia (secc. IV-V), el cual no omitió enunciar los problemas, principalmente porque, si la alegoría podía desembocar en posiciones libres y heréticas, por otro lado, la interpretación histórico-gramatical se aventuraba en significados que contrastaban con el sentido común eclesiástico tradicionalmente aceptado.

1.2.1 *Patrística y escolástica en Occidente* (*)

En Occidente, la elaboración del problema exegético fue, por mucho tiempo, más sumaria que la desarrollada en Oriente. Un momento significativo es el representado por la actividad de Tertuliano (160 ca. - 220 ca. d.C.), abogado de formación (y, por lo tanto, en contacto con el formalismo y con el positivismo característicos de la retórica), el cual aporta cánones de gran refinamiento para la recta comprensión de los textos sagrados, pero sin elaborar un sistema teológico capaz de justificar el aparato metódico. Sólo con Agustín se asistirá a la confluencia –más allá que entre la tradición oriental y occidental– entre las tendencias histórico-gramaticales de los de Antioquía y de Tertuliano, y las perspectivas alegóricas y neoplatónicas de los alejandrinos.

1.2.1.1 Agustín (354-430). Hermenéutica, semiótica, filosofía de la historia (*)

En Agustín, el problema hermenéutico se entreteje con la elaboración de una teoría del conocimiento fundamentada en una semiótica. No es ciertamente la primera vez que se verifica una simple intersección, y en general, se puede decir que la hermenéutica y la semiótica nacen y se desarrollan paralelamente. Es el caso de Aristóteles (que, por lo demás, retoma una tradición más antigua, que se remonta hasta Heráclito) y de los estoicos, los cuales, por un lado, elaboran teorías hermenéuticas (como se ha visto en Crates), y por el otro, desarrollan una gnoseología de base semiótica. (La actual confluencia entre la hermenéutica y la semiótica no supera, pues, una disensión milenaria, sino intenta, más bien, mediar en una separación reciente, por la cual, de una aparte, la hermenéutica, a partir de Heidegger y después con Gadamer, tematiza un fuerte ostracismo ante las confrontaciones de las metódicas modeladas según las ciencias naturales –y de la otra, la semiótica, principalmente en la época del estructuralismo, enfatiza una autocomprensión epistemológica de tipo positivista.).

Ahora bien, para Agustín las palabras son esencialmente signos (cf. en particular el *De doctrina christiana* y el *De Magistro*), y en el ámbito de este marco sumario distingue Agustín entre los signos (*signa*) y las cosas significadas (*significabilia*); entre los signos visivos y los auditivos; y entre los términos que remiten a otros signos (como "gesto" o "palabra") y los que designan cosas (como "piedra"). De modo que –como escribe Gilson– aunque las palabras sean esencialmente signos, "no son sólo eso, ya que los gestos son signos visivos, como las

palabras son signos auditivos. Si se me hubiese preguntado qué es un muro, puedo responder indicando un muro con un dedo; y este modo de significar se extiende aún más allá del campo de las cosas visibles, las más fáciles para ser designadas. Un mudo habla, por así decir, con la ayuda de los gestos; pregunta, responde, hace saber a los demás lo que quiere, más o menos. En fin, cuando se trata de significar una acción que no se quiere o no se puede describir con la ayuda de palabras, queda siempre un recurso, el de llevarla a cabo. Si se me pregunta qué es andar, basta con andar" (Gilson 1969, 88). Esta concepción puede parecer orientada por una desvalorización del lenguaje frente al pensamiento o a la referencia; pero la perspectiva agustiniana se basa en la omnipotencia y la inefabilidad del *Verbum*-Dios. Y surge, más bien, de una desvalorización de la palabra externa respecto a la palabra interior en la que tiene lugar la revelación. "El hecho de que en cualquier lenguaje el *verbum* sea expresado de modo distinto significa [...] que él no puede mostrarse en su verdadero ser en la lengua humana [...]. La palabra 'verdadera', el *verbum cordis*, es completamente independiente de esta apariencia" (Gadamer 1960, 482).

Pero, ¿qué se aprende a través de los signos y a través de ese subconjunto suyo que es el lenguaje verbal? En el diálogo, nosotros no podemos jamás tener la certeza del hecho de que nuestro interlocutor haya comprendido todo lo que pretendemos decir; las expresiones que usamos tienen un cierto significado para nosotros, pero pueden tener un sentido del todo diferente para quien nos escucha. El problema que se presenta es el del *malentendido*. "Agustín ha [...] visto muy bien cómo las conversaciones se reducen muchas veces a monólogos paralelos; se cree intercambiar ideas y se tiene sólo un intercambio de palabras, y las palabras percibidas no nos comunican las ideas de los que nos las ofrecen, descubren en nosotros sólo las nuestras; no nos es jamás dado sino lo que ya teníamos. Se nos objetará que se trata, en este caso, de malentendidos y que, a pesar de todo, el malentendido no es la ley del lenguaje, ni la regla normal de la conversación. Agustín lo reconoce: comprender de modo correcto las palabras de las cuales se conoce el significado quiere decir, por principio, conocer el pensamiento de quien las ha pronunciado; sólo que, una vez concedido esto, el problema suscitado permanece tal cual. Dado que hemos constatado, en algunos casos, una disociación manifiesta del lenguaje y del pensamiento, puede suceder que, en los demás casos, su unión no sea tan estrecha como se imagina" (Gilson 1969, 89).

No la palabra externa, sino el *verbum cordis*, es la garantía de nuestra inteligencia. "En lo externo del alma se pueden y se deben tener informadores, monitores o signos que la invitan a entrar en sí misma para consultar allí la verdad, pero su espontaneidad específica permanece inviolable puesto que, si bien se apropia de estos signos para interpretarlos, es siempre desde dentro de donde extrae la sustancia misma de todo lo que parece recibir" (*ibid.*, 91-92).

Otro aspecto de la contribución de Agustín a la protohistoria de la hermenéutica no está relacionado con su gnoseología; es con Agustín con quien se bosqueja la primera filosofía de la historia, o mejor, con él (y más sistemáticamente con su discípulo Orosio, en los *Historiarum adversus paganos libri* VII) con quien se aclara la diferencia entre la concepción pagana del tiempo como retorno circular de lo mismo y la concepción cristiana, que ve en el tiempo un desarrollo lineal, que tiene un comienzo, con la Creación, y un fin, con la Resurrección. Los paganos atribuyen al mundo lo que es de Dios, es decir, la eternidad. Ahora bien, como ha

advertido Löwith (1949, 216), "la cosmología griega [es] teóricamente irrefutable desde la fe cristiana", desde el momento en que el desarrollo de la providencia no se apoya en una evidencia sensible, sino se basa en la fe de lo que está dicho en la Escritura, según la cual, en principio, Dios creó el cielo y la tierra. "El argumento decisivo en contra de la concepción clásica del tiempo es, pues, de carácter moral: la teoría pagana está privada de esperanza, porque la esperanza y la fe están por esencia ligadas al futuro y no puede haber allí un verdadero futuro si los tiempos pasados y venideros son concebidos como fases equivalentes dentro de una recurrencia cíclica sin principio ni fin" (*ibid.*, 219). De aquí, según Löwith, el hecho de que la filosofía de la historia en Agustín sea esencialmente teológica. "Exigir del autor de las *Confesiones* una crítica histórica de los hechos empíricos, estaría, tan fuera de lugar como esperar, de un historiador moderno, un interés por el problema de la resurrección de la carne, al cual Agustín le dedica todo el último libro *De civitate Dei*" (*ibid.*, 213). Inventando el futuro, el cristianismo inventa igualmente el pasado, y construyen así un horizonte conceptual para aquello que los antiguos jamás habían tematizado –el alejarse del pasado y caer en el olvido y en la incomprensibilidad de sus testimonios literarios y monumentales.

1.2.2.2 La Escolástica y el cuádruple sentido de la Escritura (*)

La relativa estabilidad de las adquisiciones exegéticas antiguas en la escolástica medieval podría tal vez confirmar la hipótesis según la cual el problema hermenéutico obtiene una mayor actualidad en los momentos de transición cultural, como en el paso de la antigüedad pagana al cristianismo y después del medievo a la época moderna. Esto no significa, obviamente, que la exégesis haya tenido un papel secundario en la cultura medieval (la cual, se caracteriza más bien precisamente por la observancia de los textos transmitidos). Esto lo ha puesto en evidencia Henri de Lubac en su monumental estudio sobre la exégesis medieval (1959-1964), que reconstruye la evolución en la interpretación de la Biblia a lo largo de mil años. Pero las orientaciones hermenéuticas, en el medievo, continúan en lo esencial las que están presentes en la patrística y en particular la hipótesis de la coexistencia de un *sensus litteralis*, histórico, con un *sensus spiritualis*, místico, dividido, a su vez, en alegórico, moral y anagógico. Esta tetrapartición se ilustra en el dístico reportado por Nicola di Lira, hacia 1330, en la nota de la carta a los gálatas: "Littera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia".

La metafísica influyente que guía la teoría del cuádruple sentido de las Escrituras es la extensión teológica de la experiencia del carácter canónico de los textos en la cultura clásica. El texto tiene un valor normativo para una comunidad histórica, imprime un estilo en las formas de vida y de comportamiento, y adquiere así un papel institutivo. Semejante papel está ya, religiosamente implícito, en la cultura clásica, y el cristianismo (o el hebraísmo helenizado) se limita a explicitar allí las dimensiones teológicas. Esto no quiere decir en verdad que el comportamiento hacia la Escritura fuese, en el medievo, mezquinamente fideísta, sino más bien, que toda la cultura y la naturaleza, comprendidas las investigaciones históricas y científicas totalmente seculares, resultaban inscritas en el horizonte espiritual de la Escritura. "La 'piedad' de la interpretación no basta, o mejor la interpretación no es verda-

deramente 'pía', si la relación de la tropología con la alegoría y con la historia no es sólida, si el contexto no es respetado, si han sido establecidas relaciones entre cosas demasiado discrepantes" (de Lubac 1959-1964, 69). Es así como la interpretación de la Escritura deviene el punto de apoyo de una *paideia* compendiada, que resume en sí todos los conocimientos del hombre medieval. Escribe nuevamente de Lubac (*ibid.*, 115): "La subordinación de las disciplinas humanas a la sabiduría divina no es necesariamente aniquiladora de toda cultura desinteresada". Y más arriba: "esta inteligencia de la Escritura obtenida gracias a la doble cultura, literaria y científica, no constituía propiamente un 'objeto limitado'. Estaba indefinida, porque daba acceso a las profundidades de Dios. No se trataba sólo de la explicación de un texto, sino de una exploración de los misterios" (*ibid.*, 113). De modo que cuando Hugo de San Víctor (1096 ca. - 1141) formaliza un sistema de *eruditiones* (histórica, alegórica, moral, anagógica: en este orden, que constituye, por lo tanto, un curso de estudios) propedéuticas para la comprensión de los textos sagrados, concluye toda la cultura humana en la interpretación de la Escritura –pero, por otra parte, no marca un auténtico antagonismo entre cultura religiosa y cultura secular, impensable en el medievo: si todos los conocimientos, aun los profanos, son fruto de la Revelación, entonces el estudio de la Escritura tiene un valor propiamente enciclopédico.

De modo que las mismas investigaciones naturalistas se modelan en forma de comentario a un texto –el libro de la naturaleza. Se trata aquí de un caso típico de *interpretatio naturae*, justificado por la analogía entre Mundo y Libro y por la subordinación del primero al segundo. En el origen de esta perspectiva, según Hans Blumenberg (1981), está la polémica de Agustín contra la gnosis y contra la posibilidad de un conocimiento puramente humano del cosmos. Blumenberg escribe: "De los sistemas de los gnósticos se puede decir [...] que mantienen al menos *una* premisa platónica: la objetiva visibilidad ideal del cosmos. Visto con los ojos del pensador cristiano, el mundo de las ideas platónicas habría sido la alienación del misterio cósmico del creador divino. La autonomía del cosmos de las ideas, su objetividad, implicaba, sin embargo, que aun extraños no autorizados habrían podido contemplar el plano de construcción del universo [...] Esta premisa platónica de la universal accesibilidad de las ideas era inconciliable con el dogma de la creación, si Dios debía haber *inventado* el mundo en la profundidad de su espíritu y si ningún ser inferior y rival debía disputárselo. Si el mundo había sido creado de la nada con un orden sólo existía una garantía absoluta: en este aspecto ningún demiurgo demoniaco era capaz de competir, porque no podía actuar sin una materia preexistente. Con la definición de lo que significa paternidad absoluta del mundo –es decir, con el refinamiento consecuente de la *creatio ex nihilo*, cuyas sutilezas extremas darán qué hacer aún en todo el medievo–, al principio cósmico de la gnosis le habría sido arrebatado su origen metafísico. Al mismo tiempo además, el hombre, en cuanto indagador de la naturaleza, está limitado a lo que el Creador, imaginado como celoso, estaba dispuesto a revelar de su secreto [de modo que], el mundo está sometido, en principio, a una factualidad que ya no es posible examinar desde fuera" (Blumenberg 1981, 46). Una vez excluida la *creatio ex nihilo*, se justifica la asimilación del cosmos a un libro escrito por Dios: el conocimiento de la Escritura y su interpretación vienen a identificarse con el conocimiento en general, no habiendo allí puntos de referencia externos respecto a la creación divina y a la revelación a través de la Biblia. "El mundo total de los fenómenos [...] es un libro escrito

por la mano de Dios, y las criaturas singulares son como signos y palabras en este libro, no inventadas por el arbitrio humano sino instituidas por decreto divino para manifestar la sabiduría invisible de Dios. Si alguien que no supiese leer estuviese frente al libro, vería, ciertamente, los signos pero no los reconocería como letras. Igualmente necio es el hombre no espiritual, el cual no discierne en las criaturas visibles lo que es de Dios, porque observa allí el aspecto externo; pero no reconoce el sentido interior. El hombre espiritual, por el contrario, que puede juzgar todas las cosas, vislumbraría en la belleza exterior de la obra la admirable sabiduría interior de su creador" (*ibid.*, 48).

De modo que el libro de la naturaleza no es completamente inteligible si no para el hombre espiritual, de la misma forma que un texto es incomprensible para quien no sepa leer. Aun aquí encontramos, de nuevo, la perspectiva de Agustín, la *intelligentia spiritualis* como *libertas christiana,* que retoma la distinción paolina entre letra y espíritu (cf. de Lubac 1959-1964, 640 ss.), lo que no significa solamente que es menester ser creyentes para comprender el significado auténtico de la Escritura y de la Naturaleza como libro, sino que sólo las interpretaciones acreditadas por la Escritura son las transmitidas por la tradición de la fe, por la "Tradición de los Apóstoles", como única garantía contra los malentendidos de la letra nacidos de un malentendido del espíritu, o sea, por una especie de analfabetismo teológico. De aquí el papel de la Iglesia presentada como tutela para la comprensión de la Escritura: "en este concepto tradicional de la Escritura, se trataba siempre de ella 'in fide catholica tractata': la lectura de los libros santos debía ser una 'lectura auténtica', esto es, se necesitaba leer los libros con sus glosas tradicionales, garantizadas por la autoridad de Dios en la Iglesia" (de Lubac 1959-1964, 98).

Esta disposición fundamental en la confrontación de la Escritura no es un patrimonio exclusivo del cristianismo, pero vale para toda la cultura medieval, incluido el pensamiento hebraico, ya sea en la ortodoxia teológica, o en la mística. En particular, en el *Midrash* –la exégesis rabínica de la Escritura– se repite el papel de la tradición en la interpretación de la Biblia que hemos observado en el ámbito cristiano (un papel que, análogamente a cuanto acontece en el cristianismo, será progresivamente atenuado por el ingreso, primero, de motivos antitradicionalistas y, después, por elementos puramente racionalistas, como ocurrirá con los principios de interpretación de la Escritura según Spinoza [v. *infra*, 3.2]; pero ya en Rashi de Troyes, que vivió entre 1040 y 1105, se observan tendencias antitradicionalistas, como la de contraponer a la exégesis rabínica –que es un comentario de comentarios– el *peshat*, o sea, una exégesis que recurre a breves y simples anotaciones que completan sintácticamente el texto bíblico, clarificando allí el significado). De manera semejante a la exégesis cristiana, el *Midrash* hebraico colocaba, por encima del significado literal, el reconocimiento de los sentidos morales y anagógicos, como se observa en el *Midrash* halachico, que define la conducta y la ley *(halakah)* a partir de la Escritura, y en el *Midrash* aggadico, que indica el sentido de la historia salvadora, actualizándolo en el anuncio homilético *(aggadah)*.

2. EL HUMANISMO Y LA REFORMA

2.1 FILOSOFÍA Y FILOLOGÍA EN EL HUMANISMO COMO ANTECEDENTES DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN EL ROMANTICISMO (*)

El valor filosófico del humanismo ha sido objeto de valoraciones controvertidas. En su *Filosofía de las formas simbólicas* (1923; cf. además 1906-1920), Ernst Cassirer reconoce en la perspectiva humanista una anticipación de problemáticas epistemológicas propias de la filosofía moderna, pero aún veladas por presupuestos precientíficos. Asimismo, Paul Oskar Kristeller (1979, 90 ss.) adjudica relevancia filosófica sólo a las metafísicas neoplatónicas que se forman en el ambiente florentino, principalmente por obra de Marsilio Ficino y de su círculo, mientras las problemáticas más propiamente literarias, retóricas y filológicas que animan gran parte de la cultura humanista estarían desprovistas de precisión y profundidad conceptuales. Pero lo que ha despertado la mayor incertidumbre en torno a la especulación humanista, es el juicio de Heidegger: "Todo humanismo sigue siendo metafísico. Al definir la humanidad del hombre, éste no sólo no cuestiona la relación del Ser con la esencia del hombre, sino impide, justamente, tal cuestionamiento en cuanto ni lo conoce, ni lo comprende a causa de su propia ascendencia de la metafísica" (Heidegger 1947, 84). Aquí, como lo ha recordado Ernesto Grassi (1983, 17 y ss.), se pone en juego el prejuicio contra la tradición latina en cuanto caracterizada por la primacía del interés retórico-práctico por encima del interés especulativo (de modo que Heidegger enfatiza una comprensión a la manera del humanismo como pura elocuencia y como reduccionismo antropológico).

Pero en la condena heideggeriana existen también elementos para una revaloración hermenéutica del humanismo. El que la tradición humanista constituya una etapa esencial de la 'historia de la metafísica' es, aun en su determinación negativa, una visión coherente con la comprensión del humanismo elaborada por el idealismo alemán y retomada después por el neo-idealismo italiano; una visión según la cual "la especulación italiana, oprimida por las hogueras de la Inquisición, es continuada en los países libres y se ha renovado en la tradición de Fichte, Schelling, Hegel" (Grassi 1983, 18). En resumen, sólo con referencia a esta comprensión historiográfica (según la cual el humanismo es el elemento de mediación entre la filosofía griega y la filosofía clásica alemana) es que Gadamer ha podido llevar a cabo en *Verdad y método* una rehabilitación, con gran estilo, de la tradición humanista. La hipótesis de la que parte Gadamer es la de que el humanismo constituye en general el momento de revitalización sustancial de la cultura y la *paideia* clásicas y, a través de esto, el antecedente necesario para el desarrollo de las ciencias del espíritu del Romanticismo. "Lo que hace que las ciencias del espíritu se constituyan como ciencias se comprende más sobre la base del tradicional concepto de cultura que sobre la base de la idea de método en la ciencia moderna. Es a la *tradición humanista* la que es necesario hacer referencia. [...] Valdría la pena seguir detalladamente el proceso a través del cual, a partir de la época del humanis-

mo, la crítica a la ciencia de las 'escuelas' va adquiriendo crédito y se modifica con el cambio de sus adversarios. Originalmente, en la crítica humanista se revivían motivos antiguos. El entusiasmo con el cual los humanistas se dedicaban a la lengua griega y proclamaban la necesidad de la erudición era mucho más que una pasión por lo antiguo. El despertar de las lenguas clásicas llevaba consigo una nueva valoración de la retórica que tenía sus enemigos en las 'escuelas', a saber, en la ciencia escolástica, y defendía un ideal de sabiduría humana que las escuelas no sabían exponer [...]. Frente al nuevo conocimiento metodológico de las ciencias naturales del siglo XVII, este problema estaba destinado a precisarse ulteriormente. En contra de las pretensiones exclusivas de esta nueva ciencia, se planteaba con más apremiante urgencia el problema de si el concepto humanista de cultura contenía o no una fuente de verdad diferente y autónoma. De hecho, se verá que justamente de la sobrevivencia del concepto humanista de cultura ganarán vida, sin confesarlo, las ciencias del espíritu del siglo XIX" (Gadamer 1960, 41).

2.1.1 *"Oradores" y "jueces". El alcance retórico-práctico del conocimiento (*)*

Un primer sentido en el cual se puede reconocer en la cultura humanista el antecedente de las ciencias del espíritu en el Romanticismo, se halla en la rehabilitación de la retórica y la elocuencia civiles frente a la dialéctica y la lógica de la Escolástica tardía. Esta rehabilitación, de hecho, tiene orígenes más antiguos: desde el siglo XII "algo que debe llamarse aún las *lettere* se separa de la filosofía [...] Aparece así una oposición que tendrá una gran fortuna mítica (que aún dura): la de lo concreto y lo abstracto: las Lettere (partiendo de la *Rhetorica*) serán concretas, la Filosofía (partiendo de la *Dialectica*) será abstracta" (Barthes 1970, 45). Pero justamente sobre la base de esta contraposición, autores como Kristeller han podido, como se ha visto, valorar el alcance filosófico del humanismo. Y con todo, precisamente esta apología de lo concreto, lo retórico y lo literario –que opone, a partir del siglo XIV el ambiente toscano a la Universidad de París, Bolonia y Padua, que continuaban las investigaciones de filosofía natural (de modo que la *querella* se formalizó como polémica entre la *jurisprudencia* y la *medicina*)– pone las bases (ideológicas) para la reivindicación del autónomo y específico papel cognoscitivo de las ciencias del espíritu contra las ciencias de la naturaleza. Así Francesco Petrarca (1304-1374) expresa –trazando en *De sui ipsuis et multorum ignorantia* (1371) el retrato de un filósofo natural– la disensión que opone la retórica civil del humanismo al formalismo escolástico: "este hombre sabe muchas cosas de las fieras y de los peces y conoce bien cuántas crines tenga el león sobre la cabeza y cuántas plumas en la cola el gavilán y con cuántas espirales envuelva el pulpo al náufrago [...] Cosas todas, en gran parte [...] falsas; pero aun cuando fuesen verdaderas, de nada servirían para la vida feliz".

Así, en los primeros humanistas, el renacimiento de los estudios literarios no equivale simplemente a una reforma del *cursus studiorum*, sino marca una transformación profunda, dictada por necesidades históricas y políticas, como el ascenso a primer plano de la cultura citadina, de la autonomía política y administrativa de los Comunes y de los Señores, etc. – los cuales, en el plano práctico, solicitan la formación de cancilleres, jueces y oradores; y en el plano cultural, establecen la analogía entre la realidad de los Comunes y la memoria de

las *polis* griegas y de la república romana. Es así como la civilidad humanista se autocomprende como una mediación entre la situación histórica presente y las formas político-culturales de la antigüedad. El interés práctico señala aquí el resurgimiento de un ámbito comunicativo, de gestión civil de las contiendas y las deliberaciones políticas y de nuevo vínculo con la tradición, que Habermas ha reconocido como el interés específico de la hermenéutica en tanto que sistemática de las ciencias del espíritu del Romanticismo. "La relación práctico-vital de la hermenéutica no deduce solamente de la estructura del comprender. Las ciencias del espíritu han surgido, también, de categorías del saber profesional que sistematizan el interpretar como una particular capacidad artística. [...] Las ciencias del espíritu no se han desarrollado a partir de disciplinas de trabajo manual ni de profesiones en las que se requiere el saber técnico, sino de los ámbitos del obrar profesionalizado que exigen un sentido práctico" (Habermas 1968, 177-178).

2.1.2 *La filología y lo histórico. El problema de la distancia temporal (*)*

De manera distinta que en la cultura medieval, la civilización humanista es consciente de estar operando una mediación histórica al rescatar los modelos literarios, oratorios y jurídicos de la tradición clásica. Es ante todo a esta conciencia histórica que refiere Dilthey la novedad cultural abierta con la época moderna, la cual "se separaba de la antigüedad clásica y cristiana por la lengua, condiciones de vida y nacionalidad. La interpretación, de modo diferente a como en un tiempo había sido en Roma, deviene en el traslado, mediante estudios gramaticales, técnicos e históricos, a una vida cultural distinta" (Dilthey 1900, 13). Como se ha visto, la retórica afirmaba la universalidad del problema hermenéutico en el mundo antiguo; en la época moderna, a partir del humanismo, esta universalidad se representa como rescate filológico y como restauración de una tradición de elocuencia que se percibe como lejana, debilitada y oscurecida. No se trataba de que en el medievo pensadores como Abelardo, Giovanni de Salisbury o Rogerio Bacon carecieran de una larga familiaridad con los clásicos; sino que en ellos la fractura temporal y cultural con el mundo antiguo no era percibida con claridad, ni tematizada sistemáticamente –de modo que encontramos aquí "la prolongación y, en general, la consunción de filones de la civilización antigua" (Vasoli 1964, 18); en cambio, Petrarca, Salutati y Boccaccio se encaminan a un verdadero y propio redescubrimiento de los clásicos, por cuanto parten de la conciencia de la distancia lingüística y temporal que separa la época nueva de la antigua: "Justamente el comportamiento asumido frente a la cultura del pasado, frente al pasado, define claramente la esencia del humanismo. Y la peculiaridad de tal comportamiento no está en un singular movimiento de admiración o de afecto, ni en una conciencia más amplia, sino en una bien definida conciencia histórica. Los 'bárbaros' no fueron tales por haber ignorado a los clásicos, sino por no haberlos comprendido en la verdad de su situación histórica. Los humanistas descubren a los clásicos porque se distancian tratando de definirlos sin confundir su propio latín (lengua del Lacio. [N. del T.]) con el de ellos" (Garin 1952, 21; sobre las implicaciones de este comportamiento en el ámbito de la exégesis bíblica, cf. Bori 1987, 109 ss.).

Es un renacimiento de la filología y de lo histórico lo que, partiendo de presupuestos

ideales del rescate de la cultura clásica, va afinando los instrumentos técnicos y conceptuales cada vez más apropiados. De este desarrollo es testimonio elocuente la obra de Leonardo Bruni (1374 ca.-1444), el cual, como Coluccio Salutati (1331-1406) y los otros primerísimos humanistas, polemiza con la inaccesibilidad lingüística de la terminología escolástica –contraponiéndola a la restauración de la pureza del *sermo latinus*; esta polémica se construye sobre la conciencia de la distancia temporal: la decadencia lingüística del medievo es el signo tangible de un largo periodo de oscuridad, que testimonia la lejanía entre la situación actual y los modelos clásicos de los cuales el Occidente ha perdido la memoria y a los cuales es necesario remontarse con un trabajo que se autocomprende en términos filológicos. Así, en las *Historiae florentini populi*, Bruni toma distancia de las leyendas medievales, reconstruye, con ayuda de los autores clásicos, los orígenes históricos, y no míticos, de la ciudad de Florencia, y somete todo lo que es tradicionalmente transmitido a un análisis propiamente *crítico*; y en el *De recta interpretatione* (¿1420?) se propone para la *Ética nicomaquea* una "traducción filológica" que se ajuste totalmente no a la letra sino más bien a todo el contexto lingüístico-histórico del texto aristotélico" (Vasoli 1964, 26). En esta restauración, el intérprete desempeña una actividad artística y, en general, llega a una especie de olvido de sí transponiéndose al modelo del pasado. "Aquí se afirma un ideal hermenéutico que seguirá siendo normativo hasta Schleiermacher, Ranke y Dilthey. Lo pondrá seriamente en tela de juicio sólo la elaboración existencial analítica de la temporalidad y la historicidad del 'sujeto' que lo comprende." (Apel 1963, 233).

2.1.3 *Apogeo e involución de la ideología lingüística del humanismo*

La vuelta a lo clásico no consiste, para el humanismo en su fase inicial, en la inerte estilización técnica de un canon. Como ha observado Grassi, "Coluccio Salutati nos recuerda que los textos clásicos son interpretados también en función de preguntas que trascienden los límites de los problemas que los autores mismos en su momento se han planteado. En función de este principio hermenéutico, los autores clásicos –a diferencia de los escritores mediocres– aparecen en su profundidad y siempre renovada actualidad." (Grassi 1983, 67). De aquí el hecho de que la universalidad del problema lingüístico, y más precisamente el papel trascendental del lenguaje para la conducta práctica y para el conocimiento humano, no esté subordinado a una hipostatización en términos puramente técnico-objetivantes. No es un reduccionismo antropológico-positivista, sino un reconocimiento del papel trascendental del lenguaje como función extratécnica, lo que subyace a la ideología lingüística del humanismo, de modo que "la tradición humanista, con su tesis de la misión filosófica que compete a la palabra poética, difiere radicalmente de la metafísica tradicional y, en consecuencia, de la tesis de la preeminencia de la deducción racional de los entes" (*ibid.*, 25). En este sentido, según Grassi, se puede reconocer en el nexo poesía-filología el filón más hermenéuticamente vital y antimetafísico del humanismo: el humanismo filológico "es el humanismo que Heidegger ha rechazado porque consideraba que conducía sólo a una perspectiva antropológica del filosofar: la reivindicación filosófica de la poesía es la palabra nueva, propia del humanismo, y no la teología platonizante, continuación de la metafísica y la ontología tradicionales" (*ibid.*, 71-72).

Pero el nexo filosofía-filología-poesía se expone en todas sus partes al riesgo del aletargamiento: la filología puede hacer estéril volviéndose puro método y técnica o practicando la mera imitación de cánones clásicos, así como la poesía y la elocuencia pueden recaer en aquel formalismo que constituía una tentación constante para la ideología del *orador* griego y romano. Así, mientras en Lorenzo Valla (1407-1457) se expone la mejor vena espiritual del humanismo –gracias al cual los problemas filosóficos y teológicos están integrados en una perspectiva filológica y crítico-histórica, pero la filología tiene como finalidad (filosófica) la verificación de la cosa (*res*) y no simplemente el reconocimiento formal de la palabra (*verbum*)– ya Agnolo Poliziano (1454-1494), que conserva la perspectiva de Valla aun renunciando al nombre demasiado ambicioso de filósofo para declararse exclusivamente filólogo, se encuentra empeñado en una polémica sobre la imitación que lo opone a Paolo Cortese. Poliziano, partiendo del reconocimiento de la distancia temporal, excluye que los modelos clásicos (y en particular Cicerón) puedan ser integralmente restaurados con un comportamiento imitativo: "Tú me dices", escribe Poliziano, "que después de haber estudiado a Cicerón no me expreso como Cicerón. Pero yo no soy Cicerón y justamente por Cicerón he aprendido a ser yo mismo"; por su parte, Cortese (que, por lo demás, quiere que los humanistas sean parecidos a Cicerón "no como el simio al hombre, sino como el hijo al padre") manifiesta una involución de la ideología humanista, que tiende ahora a canonizar los modelos clásicos y a estilizar una dependencia imitativa que constituirá por mucho tiempo el aspecto más francamente conservador de la hermenéutica filológica.

Asimismo, en la polémica que en 1485 opuso al noble veneciano Ermolao Barbaro (1453-1493) y a Giovanni Pico della Mirandola (1463-1493), se replantea la alternativa entre Cortese y Poliziano: mientras Pico, teniendo como finalidad la comprensión de la *res* y no de los *verba*, no excluía ni siquiera los comentarios aristotélicos de Averroes, que no pertenecían aún al mundo lingüístico greco-romano, Ermolao Barbaro "no vacilaba en sacrificar la fidelidad y el valor objetivo de la interpretación textual a las exigencias de un discurso perfectamente obediente a las reglas de la retórica" (Vasoli 1964, 44).

El nexo entre filología y filosofía se afloja, y la *querelle des anciens et des modernes* prefigurada por la disputa sobre la imitación se resuelve –por lo menos en Italia– con ventaja para los antiguos; así es como la filología pierde alcance filosófico y se repliega a cánones retóricos, técnicos y puramente literarios. Es en este marco como se asiste, a principios del siglo XVI, a la labor de drástica estilización y reducción del canon literario clásico que lleva a cabo Pietro Bembo (1470-1547), plenamente expuesta en la epístola *De imitatione* (1512) de Giovan Francesco Pico. De hecho, Bembo no sólo sostiene la insuperabilidad del canon clásico, sino efectúa un "corte claro y profundo con la tradición clásica" (Dionisotti 1966, 39) –reducida, en resumidas cuentas, a Cicerón en cuanto a la prosa y a Virgilio en cuanto a la épica, con la ausencia de modelos áureos de la lírica. Y la ideología lingüística del literato se despoja de cualquier implicación especulativa, o aun simplemente inventiva: "La tarea [...] del escritor era, para el Bembo, no arriesgarse al azar en campos no suyos, sino gobernar su propio terreno eligiendo la más alta tradición lingüística y literaria que el pasado le ofreciese e insertándose en ella" (*ibid.*, 38).

2.2 LA REFORMA Y EL PROBLEMA DE LA "HERMENÉUTICA SAGRADA"

2.2.1 *La difusión europea del humanismo* (*)

Los métodos y –al menos en parte– los ideales humanistas, revelaron pronto una fuerte tendencia expansiva, permeando progresivamente a toda la cultura europea, no sólo en los ámbitos literarios palaciegos (en los cuales se ejerció el influjo del petrarquismo), sino en los mismos baluartes tradicionales de la escolástica.

Oxford adoptó pronto métodos filológicos prestados por la tradición humanista que se desarrollaron ampliamente en la generación de Tomás Moro (1478-1535). Aún más sistemática es la difusión del humanismo en Francia: Lefèvre d'Étaples (1450-1536) prepara en la Sorbona un *corpus* aristotélico apoyándose en principios y en métodos filológicos; un fuerte componente de cultura humanista está presente en Guillaume Budé (1467-1540), autor, entre otras cosas,de los *Commentarii linguae graecae* (1529) y del diálogo *De philologica* (1530); en la cultura cortesana, un impulso seguro en este sentido viene de Francisco I, el cual fundó en 1531 el Collège des lecteurs royaux, del que surgirá el Collège de France. Y al finalizar el siglo XV Rodolfo Agrícola (1443-1485) difunde en Flandes los métodos y la cultura aprendidos en Italia.

En estas condiciones, la figura que sobresale por su mayor relieve es la de Erasmo de Rotterdam (1466 ca. - 1536), a quien se debe una larga actividad de edición filológica de textos clásicos (entre los cuales asume un papel de época la publicación del texto griego del Nuevo Testamento, 1516), así como una específica actividad teológica (*Enchiridion militis Christiani*, 1502; *Ratio verae theologiae*, 1518; *Ecclesiastes sive concionator evangelicus*, 1535). Erasmo permanece indemne ante la involución que se observa en el humanismo italiano tardío: la filología no se separa formalmente de la filosofía, y está allí más bien íntimamente relacionada, en general, "con el ejercicio perenne de la *Philosophia Christi* y con la observancia de una inflexible seriedad moral" (Vasoli 1964, 50). La importancia de las implicaciones ético-religiosas para la cultura filológica, como también la aplicación de más seguros métodos histórico-gramaticales en el estudio de los textos sagrados, no conlleva inicialmente comportamientos antagónicos ante la exégesis transmitida por la tradición católico-romana. "Con el cuidado de las lenguas bíblicas y de las ediciones del texto, con el comentario filológicamente correcto y la formulación de observaciones críticas, se adjudica al 'sensus literalis' una insospechada exactitud filológica. Esto no estaba necesariamente en contraposición con la 'interpretación' tradicional, a pesar de la decadencia del esquematismo escolástico y del dominio de un estilo científico más libre, que podía dar lugar a conflictos" (Ebeling, 1959: 60).

Por una parte, pues, la filología de tradición humanista parece seguir, en el mundo alemán y noreuropeo en general, un decurso homologable a aquel observado en Italia. Se desarrolla así, bajo el influjo de modelos italianos (y en particular del *De arte critica sive ratione corrigendi antiquorum libros disputatio*, 1557, de Francesco Robortello), una hermenéutica de los textos profanos que se caracteriza como *Ars critica*. Ejemplos de esta tendencia son el *De ratione interpretandi* (Basel 1559) de Laurentius Humphredus (o Humphrey), en el cual se tematiza la traducción como imitación de modelos clásicos; el *De auctoribus interpretandi sive de exercitatione* (Amberes 1581) de Franciscus Sanctius Brocensis, caracterizado también por pro-

blemas de interpretación entendida como imitación y traducción de un modelo clásico ("Pensad", escribe Brocensis, "que sería siempre mayor diligencia repetir los escritos de otros que componer allí nuevos con las propias fuerzas"); y aún después, del siglo XVI tardío hasta el siglo XVIII, los tratados de K. Schoppe (*De arte critica*, Nürnberg, 1597), de J. Clericus (*Ars Critica*, ivi, 1697) y de H. Valesius (Jean de Valois, *De arte critica*, Amsterdam, 1745), los cuales eran regularmente mencionados por la teoría de la hermenéutica.

Por otra parte, la filología se sustenta, en el medio alemán, de asuntos teológicos y de hermenéutica religiosa con una intensidad superior a la que pudo alcanzar en las culturas latinas, de modo que los estudios humanistas terminan por convertirse en el presupuesto y el órgano de una transformación religiosa (el centro principal de la Reforma, la universidad de Wittenberg, es también un centro filológico de primera importancia, en el cual se concede un valor preponderante al estudio de los clásicos en sus textos originales, y en consecuencia, al estudio de las lenguas sagradas –latín, griego y hebreo).

2.2.1.1 La peculiaridad de la cuestión de la lengua en la cultura alemana en la época del humanismo (*)

¿Cómo se explica esta característica reversión de los problemas y los ideales humanistas? Karl Otto Apel (1963) destaca la especificidad de la situación y de la ideología lingüística en los países alemanes. Por un lado, la cultura humanista en Alemania está considerada como un fenómeno de importación occidental-europea. Faltan, por tanto, los elementos que están en la base de la retórica humanista de los países latinos y sobre todo en Italia (a partir de la perspectiva ideal del renacimiento de la cultura clásica en los lugares que aún conservan los vestigios materiales y lingüísticos de la tradición romana); "En Italia –a pesar de cualquier tensión entre el latín y la lengua vulgar, así como entre letrados y ciencia de la escolástica tardía– el humanismo lingüístico es la base programático-teórica, más bien, la expresión irracional de la apertura cultural de la nación, la ideología literaria del renacimiento entendido como 'revolución' italiana. La lengua es sentida y concebida como forma altamente estilizada de la sociedad secularizada, de la vida pública urbana. En Francia, el humanismo lingüístico desempeña una función parecida al contribuir a formar la época clásica de la cultura palaciega y de salón [...] En Alemania, por el contrario, el primer petrarquismo, el de la cancillería de Praga, gracias al humanismo de los traductores y gramáticos de la época de la Reforma, Opitz, Schottel y Leibniz hasta Gottsched, con el humanismo lingüístico, sí concluyó un trabajo preparatorio estimulador y sobre todo necesario, de disciplina y reglamentación, pero no se alcanzó una ruptura auténtica ni una reafirmación creativa del espíritu" (Apel 1963, 318-319). Sin embargo, junto a estas condiciones exteriores, y puramente negativas, Apel recuerda que en la cultura alemana –en una tradición que desde el Maestro Eckhart llega a Lutero, a Böhme, hasta Klopstock y a Hamann– el problema de la lengua sufre una elaboración autónoma, primero respecto al nominalismo de la escolástica y después en las confrontaciones de la ideología humanista; esta reflexión sobre el lenguaje tiene un fundamento esencialmente místico, y conlleva un desarrollo peculiar del problema de la lengua materna y del genio lingüístico nacional, orientando desde el comienzo la discusión de los problemas lingüístico-hermenéuticos hacia una tematización de cuestiones eminente-

mente religiosas, antes que retórico-civiles o literarias.

La Reforma, desde este punto de vista, prescinde de una tarea de mediación, en cuanto vincula la riqueza de la mística alemana con la tradición filológica del humanismo, secularizando la primera, y resacralizando a la segunda; de modo que el motivo retórico y literario de la inspiración divina de los poetas, de origen platónico y retomado por el humanismo italiano, está cargado en Alemania de nuevas valoraciones y dirigido, en el marco de una *hermenéutica sagrada*, al problema de la inspiración divina de la Biblia. Esta resacralización garantiza, ante todo, el tránsito de la retórica civil a la hermenéutica bíblica, o mejor a la primacía de ésta sobre aquélla –de allí, de la simple restauración de la ideología lingüística del *orator* romano. "La retórica que, como arte de modificar elegantemente forma y contenido, era la reina del humanismo lingüístico italiano, fue reducida por Melanchton y Flacio a *ancilla* (sierva. [N. del T.]) de la hermenéutica, proceso éste que adquiere una importancia determinante para el humanismo lingüístico alemán y aun para las ciencias historiográficas del espíritu en Alemania, cuyos fundamentos habían colocado los pastores protestantes y sus hijos (piénsese en la vasta hermenéutica de Schleiermacher, que por así decir reseculariza la compenetración entre filología humanista y teología protestante, poniéndola a disposición de las florecientes ciencias del espíritu: de Boeckh, Droysen, Dilthey)" (Apel 1963, 323-324). Por otra parte, al contacto con el humanismo, la mística –por lo menos en parte– no sólo es secularizada, sino que se enfrenta sobre todo a la dimensión de la historicidad, y crea un puente entre la historia pública y el *verbum cordis*, el cual constituye una adquisición duradera para la hermenéutica: "la tradición mística se impregna de una sensibilidad humanista por cuanto esto es historiográficamente positivo: tanto por la necesidad de que el sentido se materialice en la 'palabra externa' (y esto es una rectificación del espiritualismo antilingüístico) como para ir contra un eternismo y un solipsismo ahistóricos de la idea místico-filosófica de la encarnación [...]. Este impregnarse de motivos historiográfico-humanistas, mediado por Lutero, se hará efectivo ya en Böhme, para fructificar plenamente en Hamann y en Herder" (*ibid.*, 339-340).

2.2.2 *La Reforma y el principio escritural* (*)

Martín Lutero (1483-1546), con las 95 tesis expuestas en Wittenberg en 1517, había puesto las bases para la desautorización de la jerarquía católica: no es posible remplazar la fe con las obras, porque éstas nacen de aquélla, y no al contrario. Es, pues, totalmente infundada la pretensión de la Iglesia católica de presentarse como vicario de la autoridad divina, así como es ilegítima la otra pretensión, relacionada con la anterior, de integrar con el rito y la tradición el contenido de la Biblia. De aquí el principio sostenido por Lutero, según el cual todo creyente debe dirigirse a la Escritura, que es de por sí clara y comprensible, y no a la jerarquía eclesiástica: sólo la Escritura de la Biblia, y no la Iglesia, es la depositaria de las verdades de la fe. Este principio trae a primer plano el problema hermenéutico: si a la jerarquía católica le es revocada la tarea de interpretar el sentido de la Biblia, se hace entonces mucho más importante poner en claro los cánones y los métodos con los cuales cada hombre puede comprender autónomamente el sentido de la Escritura. Es aquí donde Lutero pone al servi-

cio de la Reforma las conquistas filológicas del humanismo, aunque sin aceptar las perspectivas teológicas. El mismo "principio escritural", *sola Scriptura* –afirmado algo tardíamente en 1520– no representa una novedad absoluta, porque el remitirse a la Biblia en contra de la jerarquía eclesiástica estaba extensamente difundido en las herejías medievales. La novedad está, más bien, en la perspectiva con la cual Lutero examina la interpretación de la Escritura: la Biblia es clarísima, pueden ser oscuras ciertas palabras, pero lo que es decisivo, la *res*, la materia religiosa, es clara porque es claro su contenido, es decir, la Revelación. La Sagrada Escritura es, pues, "per sese certissima, apertissima, sui ipsius interpretes, omnium omnia probans, indicans et illuminans": la Biblia es *intérprete de sí misma*, no tiene necesidad de la tradición para ser comprendida, sino al contrario, es la tradición la que debe medirse constantemente con la Escritura para verificar su validez propia.

2.2.2.1 La mediación entre el humanismo y la religión

La tradición alemana del Antiguo Testamento (1534), que se debe a Lutero, ha liberado a Alemania de una función normativa comparable a la de los escritores italianos en Italia y a la de los autores de la *âge classique* en Francia. Pero no por esto Lutero fue simplemente un humanista. De Erasmo, Lutero rechaza (aquí es paradigmática la polémica sobre el libre arbitrio) el énfasis en los ideales clásicos, por estar expuestos a la amenaza del agnosticismo; así, pues, en *De servo arbitrio* (1525) Lutero escribe: "¿Por qué, te maravillas, Erasmo, por el hecho de que desde el comienzo del mundo haya habido espíritus más ilustres entre los paganos, haya habido en ellos más cultura que en los cristianos? Cristo mismo dice que los hijos de este mundo son los más penetrantes hijos de la luz. ¿Cuál Cristo puede ser colocado junto a un Cicerón o junto a los griegos? Sin embargo, ninguno de estos paganos se ha esforzado por alcanzar la verdad o ha alcanzado algo. Tiene capacidad el libre arbitrio de la humanidad que ha caído en nada". De manera análoga, se niega la perspectiva humanista de un autor como Melanchton (1497-1560), el cual, a diferencia de Erasmo, se vincula a la Reforma, pero reconoce en los males de la Iglesia romana el origen de un largo olvido, de una interrupción en las confrontaciones con la tradición cristiana más antigua –y más próxima cronológica e idealmente a los grandes *exempla* griegos y latinos.

En Lutero, el humanismo vale, primero, como guía metodológica, y sólo secundariamente como principio ideológico. Filológico-humanista es, desde el punto de vista del método, la reivindicación del valor del sentido gramatical y de la polémica en contra del alegorismo medieval: "Primum grammatica videamus, verum ea theologia"; pero el sentido último de la letra está dado por la *res*, que, en el caso en cuestión, es Cristo: "La claridad de la Escritura en el 'sensus literalis' está condicionada por la claridad de su 'res', lo particular debe ser entendido enfocando el todo (Cristo como 'punctus mathematicus' de la Sagrada Escritura)" (Ebeling 1959, 61). Y, sin embargo, la reivindicación metodológica del sentido gramatical tiene además una implicación ideológica que, aunque no va directamente en la dirección del humanismo, aporta, empero, una importante corrección a la tradición místico-religiosa. Rescatando la letra, Lutero polemiza en contra de los Entusiastas –los cuales reducían la comprensión de la Biblia y de las verdades religiosas a escuchar una 'palabra interior', o sea, a una iluminación ajena a la dimensión histórico-lingüística del texto trans-

mitido– y propone, a través del principio escritural, no sólo la desautorización del pontífice romano, sino también una rehabilitación de la "palabra externa", histórica y pública.

"Para combatir el descrédito que sobre la letra, históricamente acertada de la Escritura, lanzaban los Entusiastas [...], Lutero se basa, en perfecta coherencia con el sentido del humanismo, en la 'palabra externa' existente en los documentos canónicos. Esta palabra plasmada, como enseña la historia, en las 'lenguas sagradas' (en las cuales se escuda Lutero contra los radicales innovadores de la liturgia) y transmitida por la Escritura, lleva en sí la consagración religiosa –así como en Lorenzo Valla la lengua latina, como canal de la literatura clásica antigua, fue *magnum numen e magnum sacramentum*. La lengua alemana puede, así, tener parte en esta consagración religiosa, pero sólo en la medida en que se convierte ella también en canal concreto de la revelación bíblica mediante un riguroso trabajo filológico, literalmente fiel, de traducción. Y no sólo la intelección del dato lingüístico, sino también el propio acto lingüístico, por incomparablemente original que sea, es valorado por Lutero, con un sentido absolutamente humanista, como reverente correspondencia con la inmutable palabra de la Escritura, por lo tanto, como 'traducción' en el sentido más alto, y de ningún modo como producción creativa, como expresión por peculiar inspiración divina de algo aún inexpresado, como pretendían que ocurriese para la de ellos los Entusiastas. Y sin embargo, la concepción lingüística de Lutero va *de facto* más allá del concepto humanista de lengua por el hecho de trasladar las categorías humanistas de la esfera estético-literaria a la religiosa, por restituir un contenido realizativo de fe a la exaltación meramente retórica de la lengua como *magnum sacramentum*. El acceso a un cierto contenido religioso, por parte del creyente mismo, es, aun lingüísticamente, algo diferente de la fluctuación artística que se puede aportar a un valor cultural canónico" (Apel 1963, 324-325).

2.2.2.2 Flacio Illirico (1520-1575) y el círculo hermenéutico (*)

Además de Lutero y Melanchton, la hermenéutica bíblica había recibido aportes significativos de personalidades como Huldrych Zwingli (1484-1531) y Juan Calvino (1509-1564), pero la figura más relevante para el desarrollo de la hermenéutica en este periodo es Mattia Flacio Illirico. Flacio nació en Istria, y estudió en Basilea, Tubinga y Wittenberg donde entró pronto en contacto con las tesis luteranas. En el campo protestante era, empero, un extremista (muere perseguido y bajo un falso nombre en Frankfurt): a diferencia de Melanchton y del mismo Lutero, de hecho era promotor de un punto de vista ("gnesioluterano"), (probablemente, luterano en sentido fuerte. [N. del T.]) según el cual el hombre es constitutivamente pecador y carece de libertad en el obrar, de modo que no podrá jamás salvarse a través de sus obras, sino sólo por la intervención de la gracia de Dios, que no se manifiesta mediante ninguna institución humana, sino únicamente en la Biblia. Flacio se aleja, pues, radicalmente de la ideología humanista, excluye cualquier apología de la libertad y la dignidad del hombre; pero justamente en virtud de esta doble ruptura, con el catolicismo y con el humanismo, se encontrará en la necesidad de afrontar con la mayor decisión el problema de la hermenéutica del texto sagrado –en cuya libre interpretación reside la única posibilidad de salvación para el hombre. En su extensísima producción se recuerdan obras dogmáticas, históricas y exegéticas, pero la que se considera como la más cargada de consecuencias

para el resto de la historia de la hermenéutica es la *Clavis Scripturae Sacrae* de 1567 (a la cual se agregó, tres años más tarde, la *Glossa compendiaria in Novum Testamentum*).

El papel de Flacio se puede aceptar, ante todo, como réplica al proyecto contrarreformista –manifestado en el concilio de Trento (1545-1563), donde la Iglesia romana se opone al principio escritural–, pero teniendo dos objetivos: no sólo la lucha en contra de la exclusión luterana de la autoridad eclesiástica, sino también en contra de las formas de interpretación alegórico-figurativas difundidas en los ambientes neoplatónicos de la época humanista y renacentista. En Trento, escribe Dilthey (1891-1900, 150-151), "por primera vez tuvo formulación definitiva la doctrina católica de la relación entre Escritura y tradición, sobre la cual la Iglesia medieval había expresado de nuevo opiniones muy libres y diversas; y hasta en las mismas reuniones del Concilio la diversidad de puntos de vista se manifestó de modo apasionado. Pero después la sesión del 8 de abril de 1546 tomó decisiones de sentido más rígidamente antiprotestante. Y los decretos en torno a la Escritura y la tradición, a la interpretación y a la Vulgata, estaban dirigidos de modo más preciso contra el principio escritural protestante. Escritura y tradición debieron asegurarse de 'pari pietatis affectu'; ellas derivan del mismo espíritu: ¿cómo podría ser posible que nunca hubiera habido contradicción entre ellas en cualquier punto de la doctrina?

"El teólogo de la Iglesia católica de este periodo, Bellarmino, comienza su polémico escrito en contra de los herejes de su época con una disertación sobre la palabra de Dios, donde aborda el punto central de los dogmas protestantes. Tomando hábilmente la actitud de un docto sin prejuicios, expone, igualmente, cómo los signos (diacríticos) hebraicos fueron introducidos sólo tardíamente en el texto, de manera que la lección resulta, a menudo, muy dudosa; por consiguiente, observa cómo algunos pasajes importantes del Nuevo Testamento (1 *Jn.* 5, 7, 8 y otros) faltan en los manuscritos más antiguos, etcétera.

"Una marea de escritores católicos se apresura a demostrar la ininteligibilidad y la incertidumbre crítica de la Escritura. Estos escritos polémicos consideraron que se habían perdido los conocimientos lingüísticos de un Orígenes y de un Gerolamo; y con una extensa reproducción de argumentos críticos y hermenéuticos echaron los fundamentos para la doctrina de la insuficiencia hermenéutica de la Escritura y de la autoridad integradora de la tradición.

"Por lo tanto, esta arremetida católica tuvo dos momentos. En el primero de ellos, no era demasiado difícil desembarazarse de la autoridad científica de los padres de la Iglesia, pero tanto más seriamente debía acometerse la demostración de la suficiencia e inteligibilidad de la Santa Escritura. Debían indicarse los métodos hermenéuticos y los medios auxiliares, a través de los cuales se pudiese constituir una dogmática eclesiástica asentada sobre sólidos fundamentos".

"Flacio", escribe Dilthey en otro lugar (1900, 14-15), "se dispuso a demostrar, la posibilidad de una interpretación desde el punto de vista de la hermenéutica. Luchando por realizar esta tarea él comprende plenamente cuáles eran los medios y reglas idóneos para desplegarla: medios y reglas que ninguna hermenéutica había alcanzado nunca antes." El primer principio puesto en claro por Flacio es de tipo religioso: el intérprete, en contra de las dificultades en la exégesis bíblica, no es asistido por la tradición eclesiástica, sino por la viva fe cristiana que lo pone en contacto con el texto; Dilthey define este principio como "exégesis

de la conexión objetiva", un presupuesto que de hecho funciona bien más allá del horizonte religioso; cualquier intérprete, de cualquier época y en cualquier campo, parte del postulado de que su comprensión está conectada, por una continuidad espiritual y cultural, con el mundo histórico y de ideas que se manifiesta en el texto.

Junto al principio religioso, Flacio propone dos principios racionales, uno de tipo gramatical y el otro psicológico. El gramatical reitera la exclusión luterana de los procedimientos alegóricos o figurativos. Flacio escribe en la *Clavis*: "Esté feliz el lector al hallar el sentido simple y genuino de la Sagrada Escritura [...]: no vaya en busca de sombras ni se vuelva esclavo de sueños alegóricos o anagógicos, a menos que se trate manifiestamente de una alegoría y el sentido literal sea inútil o absurdo" (Flacius, 1567: 26).

El tercer principio, el psicológico, es, sin embargo, el más novedoso y el más importante para la complementaria historia ulterior de la hermenéutica, ya que en él Flacio ilustra el *círculo hermenéutico*: se pueden comprender verdaderamente las partes de un texto sólo cuando se tenga una precomprensión de él que se refuerza y completa a través de la sucesiva intelección de las partes singulares. Flacio escribe de nuevo: "Cuando te dispongas a leer un libro, siempre que sea posible, hazlo desde el comienzo, de modo tal que esté claro y sea conocido, ante todo, el punto de vista, el fin o la dirección del escrito completo: cosas todas que son como su principio o su rostro, que pueden ser indicadas con pocas palabras y que no pocas veces están ya expresadas en el título [...] Trabaja, en segundo lugar, con el fin de tener bien presente el argumento completo así como su resumen y su compendio. Llamo argumento al más amplio concepto del enfoque y al bosquejo de todo el *corpus*, en el cual, a menudo, se indica también necesariamente el motivo del escrito [...] En tercer lugar, debes tener en cuenta la construcción y la articulación de la obra en su conjunto, y debes observar muy acuciosamente dónde están (por así decir) la cabeza, el pecho, las manos, los pies, etc. Así pues, podrías, con mucho cuidado, considerar cómo está constituido ese cuerpo, cómo comprende en sí a todos los miembros y de qué modo tantas partes o miembros constituyen en conjunto este cuerpo único, cómo se corresponden, la armonía y la proporción de los miembros singulares ya sea entre ellos o respecto al cuerpo entero y, particularmente, respecto a la cabeza [...] Será infinitamente útil hacer un registro de todo este análisis anatómico, de esta disección del cuerpo único en miembros tan diferentes, de modo que puedas, más fácilmente, aprehender con el espíritu y comprender esa obra, e impregnarla en tu memoria visualizando todo ya sea sinópticamente o desde un aspecto particular". Trátase de una anatomía del comprender que se basa en una dialéctica entre el todo y las partes: "el enfoque y el conjunto en su totalidad arrojan una gran luz sobre los enunciados, sobre las frases y las palabras, de suerte que puedas ver del modo más claro cuál es y cuál no es el sentido propio. Todo lo que, por el contrario, parece oponerse por completo a este enfoque y a este argumento, o, al conjunto, es ciertamente ajeno y falso" (*ibid.*, 27).

2.3 LAS HERMENÉUTICAS JURÍDICAS (*)

Nuestra mirada retrospectiva a la protohistoria de la hermenéutica se ha dirigido hasta ahora a dos de los ámbitos en los cuales se registró un desarrollo localizado del problema hermenéutico: la interpretación de los textos literarios y la exégesis de los textos religiosos. No menos significativa es, sin embargo, la tradición de la hermenéutica jurídica. El nexo entre hermenéutica y jurisprudencia, en efecto, se establece ya en la definición del carácter práctico de la interpretación. Pero, si nos confiamos al principio general según el cual la hermenéutica desempeña el papel de la retórica en los momentos de 'modernidad', esto es, cuando se aviva el conocimiento de una distancia temporal que separa del texto a los intérpretes, entonces, la primera vez que se relaciona el problema hermenéutico con el derecho coincide con la publicación del *Corpus iuris* (diciembre, 533) por parte del emperador Justiniano. Los textos de la tradición jurídica romana son acopiados y registrados en épocas sucesivas; pero ya al interior del *Corpus iuris,* la distancia temporal que separaba a la romanidad tardía de sus fuentes clásicas, imponía la explicitación de reglas hermenéuticas (así, por ejemplo, lib. I, par. III, "Sobre las leyes, las deliberaciones del senado y el derecho consuetudinario"; lib. L, par. XVI, "Sobre el significado de las palabras"; lib. L, par. XVII, "Sobre las diferentes reglas del derecho de los antiguos"). Estas indicaciones hermenéuticas serían glosadas ulteriormente, al brindar los lineamientos fundamentales de la hermenéutica jurídica "doctrinal", con puntos muy centrales del problema hermenéutico en el llamado renacimiento del siglo XII y, sobre todo, en la polémica protohumanista entre derecho y medicina (v. *supra*, 2.1.1).

Justamente, esta intersección entre la jurisprudencia y las problemáticas humanistas constituye un segundo elemento que justifica lo central de la hermenéutica jurídica en el desarrollo general del problema hermenéutico. Esto será testimoniado por la tardía renovación de la tradición humanista en Vico (v. *infra*, 4.2) quien entreteje una apología de la *scientia civilis* en contra de la *mathesis universalis* con un planteamiento racionalista-cartesiano. La conexión entre *oradores* y *jueces*, en el marco de la concisa apología de un saber hermenéutico-humanista contrapuesto a la *mathesis* (asentada en una razón privada de presupuestos y de orientación matemático-naturalista) constituirá, por consiguiente, un hilo conductor relevante no sólo para la autocomprensión de la hermenéutica jurídica, sino además para la aportación de ésta a la autocomprensión de la hermenéutica filosófica.

Por una parte, en efecto, la tradición humanista se reconoce extensamente en la jurisprudencia. Por la otra, la continuación del humanismo en el ámbito de las ciencias del espíritu del Romanticismo, pasará a través de una larga tematización de los problemas de la hermenéutica jurídica (Thibaut, Savigny: v. *infra*, II, 1.3.1). Es en este marco como el modelo de la hermenéutica jurídica es retomado por Gadamer en *Verdad y método* (1960, 376-395; y cf. Betti 1955, 789-793): ya sea porque en el derecho, tanto como en la teología y en la literatura, se tiene la experiencia de una dimensión canónica de los textos y de un alcance dogmático de la tradición, en contra de las pretensiones de una razón privada de presupuestos o porque en el ámbito de una filosofía de tipo existencialista, la relación aplicativa del juez respecto al dictado de la ley constituye el modelo general para la conexión práctico-existencial del intérprete en su confrontación con la tradición. Del mismo modo, el del juez no es

en realidad un punto de partida abstracto que de lo universal deduce lo particular; él trata, más bien de definir el significado objetivo y universal de la ley partiendo de la situación concreta del caso singular sobre el cual se está deliberando.

2.3.1 *Hermenéuticas jurídicas: entre el humanismo y el racionalismo*

Sería, sin embargo, anacrónico atribuir a la discusión de la hermenéutica jurídica, en el periodo que del Humanismo llega a la Reforma, un conocimiento filosófico pleno. Al retomar la apología contra las pretensiones de una razón privada de presupuestos o de un naturalismo escolástico, la hermenéutica jurídica se autocomprende como disciplina esencialmente técnica (para un análisis resumido, cf. Geldsetzer 1966, XVI ss.). Es éste el caso del *Singularis Tractatus de Iuris Interpretatione* de Constantius Rogerius (Londres 1549; pero el texto se remonta a 1463). La interpretación jurídica se destaca en *interpretatio correctiva, extensiva, restrictiva, declarativa*; es decir, se encamina a integrar el significado de la ley en concordancia con el caso concreto, a extender o restringir allí la esfera de aplicación y a insertarla en el dispositivo de la sentencia. Estas operaciones técnicas son auxiliadas, según Rogerius, por los instrumentos más elevados de la cultura del momento: "intelligentiam, scientiam, sapientiam, prudentiam, quae sunt quatuor intellectivae virtutes, et est quinta, quae dicitur ars" (214). Pero al saber teórico se recurre con fines esencialmente prácticos, como se ve en el papel de la *prudentia* ("Prudentia vero est de his rebus, quae aliter esse possunt, et quae non semper eodem modo fiunt, in quibus etiam consilium et electio locum habet", 215); la *prudentia*, que se afianza en la categoría humanista del juicio, se vincula, a su vez, con el alcance práctico del "ars", en el cual se reconoce la técnica judicial: "ars in faciendo, prudentia in agendo consistit" (217).

La revuelta racionalista característica del humanismo tardío, que abandona el presupuesto de la insuperabilidad de los modelos clásicos y que desembocará en el racionalismo del siglo XVII, no dejará de influir, sin embargo, en el ámbito de la hermenéutica jurídica. Muy pronto, junto a la tradición dogmática, se presentó en la hermenéutica jurídica una tradición de búsqueda (o sea, de indagación, y no de aplicación), en la cual la interpretación de la ley se orientaba, ante todo, hacia la comprensión del estado objetivo de la causa, de la *res de qua agitur*. Muestras de esta tendencia son los *De interpretatione Iuris Commentarii IV* (Frankfurt 1535) de Stephanus de Phedericis (o Federicis) Brixiensis. La interpretación jurídica no se aferra ya al ámbito (filológico-oratorio) del *trivium* (gramática, dialéctica, retórica), sino se inscribe ahora en el *quadrivium*, con un planteamiento matemático-naturalista (música, aritmética, geometría, astronomía). Y el juez, en la causa, está obligado a examinar, primero, la *quaestio facti* (llamada también *coniecturalis quaestio*), y sólo en un segundo momento pasa a las categorías previstas por el códice. La *quaestio definitiva* apela a cuestionamientos hermenéuticos, únicamente cuando en ella la interpretación jurídica está obligada a resolver los problemas planteados: *a*] por un conflicto entre el espíritu y la letra de la ley *–mens et verba legis–*, según la necesidad de una interpretación extensiva o restrictiva; *b*] por la existencia de leyes contradictorias en el códice ("quando leges invicem videntur contrariae"); *c*] cuando la ley es ambigua; *d*] cuando el problema encausado no es definido en las leyes y debe ser resuelto

con una extensión analógica de las leyes existentes ("quando controversa lege definita esse non reperitur, tamen similitudine alicuius legis definiri posse videtur"). El espíritu del incipiente racionalismo se descubre en otros tratados del mismo periodo: El *Utilissimus et cunctis in foro versantibus pernecessarius Tractatus Extensionis ex Utroque iure elucubratus* de Mathesilanus Bononiensis, publicado en Venecia en 1557 junto al De *Interpretatione Legis extensiva uberrimus ac utillimus tractatus* de Bartholomeus Caepolla Veronensis; el *Iurisconsultus sive de optimo genere iuris interpretandi* (Basilea 1559) de Franciscus Hotomanus (u Hottomanus), en el cual la interpretación, según el modelo del *Peri hermeneias* aristotélico, es concebida como una forma de *analisi* ("Interpretari nihil aliud est quam quod quaecquae sint cuiusque partes exponere", p. 75). Y, paradigmáticamente, en el *Interpres sive de Interpretatione iuris libri II* (Wittenberg 1613) de Valentin Wilhelm Forster se lee: "Nobis interpretari iura nihil aliud est, quam textus iuris qua verbum, aut integram orationem obscurum aut ambiguum aut difficilem, non recte lectum vel intellectum, congrue exponere et planum, facilem, iustum atque genuinum reddere" (p. 13). La interpretación se comprende aquí como categoría de la traducción, de la explicitación de sentidos oscuros.

(Un último ámbito de la hermenéutica jurídica entre el renacimiento tardío y el racionalismo del siglo XVII, que merecería un tratamiento aparte es, en fin, el aumento de los tratados relativos a la interpretación política, a saber, el derecho real y el derecho internacional, como en Joachim Hopperus [Hopper], *Seduardus sive de vera iurisprudentia ad Regem [Philippum II] libri XII*, Amberes 1590, y en Hermann Conring, *De politica legum interpretatione*, Helmstedt 1663.)

3. EL SIGLO XVII COMO ÉPOCA DEL PENSAMIENTO AUTÓNOMO

3.1 LA TRANSICIÓN DE LA CULTURA HUMANISTA AL ESPÍRITU RACIONALISTA Y LOS PRIMEROS PROYECTOS DE HERMENÉUTICA UNIVERSAL (*)

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, aunque con cronologías y con acentos diversos según las áreas lingüístico-culturales, se asiste a un progresivo agotamiento de la ideología humanista. La primera señal de transformación concreta resulta, como se ha visto, de dejar de considerar de manera dogmática la tradición, y por consiguiente, de la decadencia de la ideología filológica en cuanto a la insuperabilidad de los modelos clásicos. Esto está ya claro en la obra de Pietro Ramo (Pierre de la Ramée, 1515-1572), el cual realiza una 'crítica sin prejuicios' de la lógica de Aristóteles (*Aristotelicae animadversiones*, 1543); aquí el *topos* humanista de la dignidad del hombre es utilizado para una reivindicación que, finalmente se opone a los ideales del humanismo, de la autonomía de la razón frente a la tradición. En la *Dialectique* (1555), escrita en francés como signo de una emancipación a ultranza del canon, leemos: "L'homme a en soy naturellement la puissance de cognoistre toutes les choses". Frente a la "Souveraine lumière de la raison", se resquebraja, en buena parte, el prestigio de la tradición, y se abre más bien para la hermenéutica un largo periodo que durará hasta el romanticismo, en el cual, los problemas interpretativos de los textos transmitidos pasan a segundo plano, justamente porque contradicen el ideal de una razón privada de presupuestos.

Esto se hace aún más evidente cuando del problema de la relación con la tradición se nos desplaza al ámbito de los ideales epistemológicos influyentes. Los humanistas conciben la lengua como algo trascendental que orienta el conocimiento humano, y que da estilo a comportamientos y formas de vida, por lo tanto, como un horizonte ya insuperable y, sobre todo, no objetivable. Ahora bien, aun en este punto encontramos transformaciones cargadas de significado. Entre la segunda mitad del siglo XVI y el comienzo del siglo XVII surge la idea de que la lengua no es tanto algo trascendental de tipo retórico y poético, sino más bien un objeto digno de una investigación comparativa (con lo cual se reduce el prestigio institucional del griego y del latín) y de un examen epistemológico. Estamos en los albores de la lingüística científica y, siguiendo a Apel (1963, 357 ss.), podemos encontrar ya atisbos de transformación en los títulos de las obras dedicadas, en el Renacimiento tardío, a asuntos lingüísticos. Si Lorenzo Valla pudo escribir el *De elegantiis linguae latinae*, sus herederos Giulio Cesare Scaligero y Franciscus Sanctius publican, respectivamente, el *De causis linguae latinae libri XIII* (1540) y el *Minerva seu de causis linguae latinae commentarius* (1587). Ya sin trascendencia poética, las lenguas son investigadas ahora como objetos intramundanos: "de la profesión de fe dogmática en la belleza formal y en la sabiduría argumentística de una universal lengua formativa entendida como autoridad tradicional, ha nacido la voluntad filosófica de conocer la naturaleza o sea, la *ratio*, que emerge de la comparación como algo universal por ser común a todas las lenguas, o por lo menos a sus vínculos de parentesco y origen histori-

camente universales. Sin duda hay aquí un enfrentamiento al primer planteamiento del humanismo italiano, de sentido dogmático, antropológico-cultural, que desplazó a su antagonista principal, el eternismo filosófico-natural de la escolástica, en especial a los averroístas de Padua, retomando, en gran parte, por la reflexión científica 'libre de presupuestos' propia de la 'Ilustración' aristotélica de la alta Edad Media" (Apel 1963, 359).

Se afirma aquí el ideal de una *harmonia linguarum* en el marco de un sistema natural de la lengua, que supera el canon clásico y va más allá de él, al remontarse a los orígenes del lenguaje hasta la lengua que consideraron como la más antigua: el hebreo. Pero la implicación más precisa de esta ideología no consiste tanto en la sustitución de antiquísima lengua original por los modelos poético-contendistas del griego y el latín, sino más bien en la idea, también en este caso exponente de un florecimiento de la Ilustración medieval, según la cual el lenguaje no tiene un papel constitutivo respecto al pensamiento. Son, en suma, posibles intuiciones y reflexiones tácitas que en un segundo momento asumen un ropaje lingüístico con fines comunicativos; justamente por eso la lengua, separada de la razón, resulta tan objetivable como cualquier otro ente intramundano. Es esta empresa, ya enteramente posthumanista, la que mancomuna los dos grandes sistemas hegemónicos a partir del siglo XVII: el racionalismo (que en el plano lingüístico persigue el ideal de una 'lengua de cálculo' formal, según el proyecto de una *mathesis universalis*) y el empirismo, que restaura el nominalismo lingüístico que había estado unido en su apogeo a la escolástica tardía, con Ocham. El reflorecimiento tardío del humanismo (Vico) o la continuidad de la tradición de la mística alemana del *logos* no tendrán, entre el siglo XVII y el siglo XVIII, un prestigio cultural comparable con la *mathesis universalis* y el nominalismo; garantizarán, antes bien, la continuación de una tradición ya latente que será rehabilitada sólo a partir de Herder.

La consideración epistemológico-objetivante de la lengua se inscribe, por otra parte, en un más amplio proceso de valorización de las investigaciones naturales que anuncian remotamente la ciencia moderna, mientras se reenlazan a la escolástica. Son ideales reasumidos por la figura del lord canciller de Inglaterra, Francis Bacon (1561-1626), que en el plano epistemológico proyecta las investigaciones sobre el libro de la naturaleza, mientras en el de la filosofía del lenguaje retoma el nominalismo, afloja, pues, la relación entre pensamiento y lenguaje y se separa del ideal de una lengua histórica con precisos vínculos de contenido. Así, en el *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623, 286) Bacon escribe: "Vemos [...] que aun pueblos de diferente lengua comercian entre ellos a través de gestos; y se puede ver a algunos sordomudos de nacimiento, pero no carentes de inteligencia, en sorprendentes coloquios entre sí o con los amigos que han aprendido su modo de hablar con gestos". La lengua se configura como un dispositivo artificial, distinto del pensamiento y el razonamiento, que puede ser perfeccionado no conformándose según los cánones clásicos, sino mediante una investigación empírico-comparativa que extrae las expresiones más apropiadas de entre las diversas lenguas, vivas o muertas. "Asimismo, las lenguas podrían enriquecerse en el comercio recíproco y las mejores expresiones de cada una podrían proveer imágenes bellísimas al discurso y modelos magníficos, semejantes a la Venus de Apeles, por medio de los cuales cada uno expresaría convenientemente su sentimiento" (*ibid.*, 290).

La pérdida de importancia de la tradición y la rehabilitación del pensamiento libre de presupuestos, la consideración del lenguaje como ente intramundano digno de objetivación

epistemológica y la restauración de las investigaciones relativas al libro de la naturaleza son los elementos que determinan una fuerte disminución del prestigio de la hermenéutica en la época del pensamiento autónomo. Sin embargo, ni siquiera en esta época el problema hermenéutico es completamente dejado de lado.

Ante todo, el modo en el cual es entendida la investigación natural está aún muy lejos de los ideales del positivismo. La idea de un libro de la naturaleza no es simplemente metafórica; la naturaleza no puede ser investigada a través de intuiciones inmediatas, sino requiere una mediación, una mirada experta, justamente como ocurre en el libro de la cultura –de modo tal que la filología y las ciencias naturales resulten, más que antitéticas, complementarias. "De hecho, si nos remontamos a los orígenes de la lógica moderna y la teoría de la ciencia, el problema que encontramos es el que concierne a la posibilidad de un uso puro de nuestra razón, es decir, un modo de proceder según principios metódicos rigurosos que le permitan superar todos los prejuicios y temores, ante todo, los derivados del lenguaje, los 'verbalistas'. Es mérito particular de Bacon, en este campo, el hecho de no haberse limitado a la tarea lógica interna de desarrollar la teoría de la experiencia como una teoría de la inducción verdadera y de haber traído a discusión toda la dificultad moral y la problematicidad antropológica de semejante tipo de experiencia. Su método inductivo trata de superar la ausencia de reglas y la casualidad con que se verifica la experiencia común y, sobre todo, hacer un uso dialéctico de ella. [...] Bacon contrapone a la *anticipatio*, esto es, a la generalización apresurada de la experiencia común, la *interpretatio naturae*, a saber, la interpretación experta del verdadero ser de la naturaleza" (Gadamer 1960, 403).

La investigación naturalista no le da completamente las espaldas a la filología, por lo que esta última mantiene un prestigio relativo aun después de que decae de la ideología humanista. "Si nos remitimos [...] a la prehistoria de la hermenéutica historiográfica se hace evidente, primero, que entre la filología y las ciencias de la naturaleza, en el momento de su primera toma de conciencia metodológica, subsiste una estrecha conexión, que tiene un doble significado. Por un lado, en efecto, el carácter 'natural' del modo de proceder de las ciencias naturales pretende tener validez también para la actitud que debe asumirse ante las confrontaciones con la tradición bíblica –y para esto sirve el método histórico. Mas, inversamente, sucede también que el arte ejercitado en la exégesis bíblica, o sea, el arte para entender lo particular partiendo del contexto, guía el conocimiento de la naturaleza para descifrar el 'libro de la naturaleza'. En este sentido, el modelo de la *filología* asume un valor ejemplar para el método científico" (*ibid.*, 220). La experiencia de confrontación con las ciencias de la naturaleza, la necesidad de medirse con un ideal de pensamiento libre de presupuestos apuntalado por una concepción universalista de la razón y la misma experiencia de la lingüística científica como examen comparativo de las lenguas, acentuarán las potencialidades de búsqueda (es decir, de búsqueda, y no de aplicación. [N. del T.]) del pensamiento hermenéutico y, sobre todo, harán emerger los primeros intentos de una *hermenéutica universal*.

El surgimiento de semejantes proyectos encuentra factibilidad real, en este nivel de elaboración del problema, justamente en la idea de una objetividad del lenguaje y de una lingüística comparada, esto es, en la separación entre pensamiento tácito y lenguajes históricos (vinculados a tradiciones y a contenidos particulares). Que esta factibilidad implicara, sin embargo, la no factibilidad de una verdadera hermenéutica universal, es una paradoja in-

manente a la época del pensamiento autónomo, que continúa hasta que se reconoce la necesaria universalidad del problema hermenéutico, pero, en conjunto, se desvirtúa esta universalidad postulando la independencia del pensamiento ya sea frente al lenguaje o las tradiciones y a los contenidos históricos que él transmite.

Entre estas primeras manifestaciones de búsqueda de la universalidad de la hermenéutica se recuerda la obra de Johann Conrad Dannhauer *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* (1630, 5a. ed. Estrasburgo 1670). Dannhauer era un teólogo protestante de alguna fama, autor, entre otras obras, de una *Hermeneutica sacra*, En la *Idea* situó a la hermenéutica en el *trivium*, en una posición paritaria respecto a la gramática y la retórica, pero, aun así, subsumible en la lógica (porque la lógica se ocupa de aseveraciones universales que parten de premisas verdaderas, mientras la hermenéutica, como la gramática y la retórica, puede ocuparse también de la interpretación de premisas sólo probables o falsas). En este mismo marco, se insertan las obras de Hermann von der Hardt (*universalis exegeseos elementa...*, Helmstedt 1696), del cartesiano holandés Johann de Raei o Raey (*Cogitata de interpretatione*, Amsterdam 1697) y de Johann Georg Meister (*Dissertatio de interpretatione*, Leipzig 1698). Una evidencia de la co-presencia en la hermenéutica de elementos de búsqueda y práctico-aplicativos, se encuentra más tarde en Johann Heinrich Ernesti, *Compendium hermeneuticae profanae*, publicado en Leipzig en 1699, donde la hermenéutica no se interesa solamente por establecer el verdadero sentido de un texto (valiéndose de la *subtilitas intelligendi),* sino tiene además como fin la aplicación práctica del sentido auténtico establecido (para lo cual el intérprete debe recurrir a la *subtitlitas adplicandi*, al respecto v. *infra*, 4.1.1).

3.2 LA HERMENÉUTICA BÍBLICA EN EL *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS* DE SPINOZA (1670) (*)

La alianza entre el espíritu del racionalismo y la exégesis histórico-filológica se aprecia de manera ejemplar en el capítulo séptimo del *Tractatus theologico-politicus* de Baruch Spinoza (1632-1677) dedicado a la interpretación de la Biblia. Spinoza polemiza contra la exégesis rabínica de la Escritura porque recubre con glosas y comentarios la letra del texto sagrado; la interpretación tradicional abunda en sentidos figurativos no justificados ni necesarios, y termina por producir un conflicto de interpretaciones antagónicas lo que opaca o hasta impide la manifestación de todo lo que se puede leer en la Escritura. En este primer y muy general sentido, el espíritu del Tractatus es solidario con todo lo que había sostenido Lutero 150 años antes. "El vulgo de nada se preocupa sino de vivir según los preceptos de la Escritura, igual que todos los que tienen como fin enajenar la palabra de Dios con los propios comentarios bíblicos, e imponerse al pueblo y obligarlo a pensar a su manera" (Spinoza 1670, 111); "tanta fuerza tuvieron [...] la ambición y la iniquidad, que la religión se asienta, ya no en la obediencia a los preceptos del Espíritu Santo, sino en la defensa de interpretaciones y comentarios" (*ibid.*, 112).

Pero, una vez rehusada la exégesis tradicional, ¿cuáles son los criterios que deben guiar una recta interpretación de la Escritura? Es aquí donde el racionalismo le tiende la mano a

la filología y a la comprensión históricas. Primero, la exégesis bíblica debe, como en el examen de la naturaleza, situarse en una condición de inmanencia respecto al objeto en sí. "El conocimiento de los relatos y de las revelaciones, es decir, de casi todo lo que está dicho en la Escritura, debe proceder de la Escritura misma, del mismo modo que procede de la naturaleza la ciencia de la naturaleza" (*ibid.*, 113); "la regla universal para interpretar la Escritura es, pues, ésta: no atribuir a la Escritura algo que no sea resultado y con la máxima evidencia, de sus historias" (*ibid.*, 114).

Sin embargo, se hace necesaria ya una distinción. Por una parte, en efecto, la Biblia transmite sus mensajes de los preceptos morales, que son del todo transparentes a la razón natural, y que, por consiguiente, no requieren una mediación histórica. Dicho de otro modo, nuestra razón está perfectamente en capacidad, de comprender desde esa distancia temporal el sentido de los diez mandamientos o de otros asuntos de índole moral comprendidos en la Biblia. Semejantes preceptos tienen para nosotros una evidencia metahistórica no distinta de la de la geometría –y justamente porque son evidentes y universales están expuestos en formas lingüísticas inteligibles y claras. "Y, en realidad, los preceptos morales, siendo comunes a todos, son siempre expresados con palabras familiares y muy usuales y no hay algo, fuera de estos preceptos, que sea accesible al intelecto" (*ibid.*, 128).

Las cosas cambian, empero, cuando se trata de comprender no principios morales, sino relatos de acontecimientos o expresiones referidas a circunstancias remotas en los cuales se recurre a usos lingüísticos que son para nosotros, ahora ya, impenetrables. Justamente, aquí es necesario tener cuidado de "no sustituir el significado literal de la Escritura, con nuestro raciocinio, fundado en los principios naturales del conocimiento; y para no confundir el verdadero significado de la Escritura con el significado de las cosas en sí, se requerirá indagar el significado solamente en el uso de la lengua o en el procedimiento racional que se fundamente sólo en el conocimiento de la Escritura" (*ibid.*, 115). Por ejemplo, cuando Moisés dice que Dios es fuego, esta expresión, además de contrastar con la razón, es contradictoria con los otros lugares en los cuales Moisés afirma que Dios no es comparable con ningún elemento natural. Si en la lengua hebraica "fuego" no tuviese otro significado que el natural, se requeriría tomar como tal la sentencia de Moisés, sin pretender explicarla racionalmente (y en esto radica la negación de la alegoría del Talmud y de las interpretaciones alegóricas en general, que pretendían suministrar una explicación racional de expresiones que literalmente contrastaban con la razón). Donde, en fin, con la interpretación literal y con el examen de los usos lingüísticos del hebreo no se acertase a explicar, concluye Spinoza, se debería simplemente supender el juicio, sin pretender ir más allá en el examen de lo que se presenta como una contradicción. En el caso de la expresión "Dios es fuego", sin embargo, es posible resolver el contrasentido, desde el momento en que el uso lingüístico del hebreo antiguo (y no en el moderno, o en el marco de una sistemática de formas simbólicas, como ocurre en la alegoría), "fuego" puede significar también "ira" y "envidia": por consiguiente, "Dios es fuego" significa aquí "Dios es celoso". La investigación inmanente y "naturalista" de la Escritura no excluye la filología, por el contrario, exige su intervención, justamente porque sólo conocimientos de tipo histórico-filológico nos permiten la inmanencia respecto al texto sagrado, sin sobreponerle consideraciones extrañas y anacrónicas. Spinoza, pues, propone acometer la exégesis de la Escritura partiendo desde donde el senti-

do no sea inmediatamente comprensible hasta llegar al razonamiento (como en el caso de los preceptos morales), con un instrumental de técnicas y conocimientos que considere: 1] La historia de la Escritura, que comprende entre otras cosas la "vida, las costumbres, los propósitos del autor de cada libro" (*ibid.*, 116). 2] El "perfecto conocimiento de la lengua hebrea" (*ibid.*, 122), con todos las limitaciones que nacen tanto de su intrínseca oscuridad y como del hecho de que no poseemos de ella ni un Diccionario, ni una Gramática, ni una Retórica" (*ibid.*). 3] El "conocimiento de la historia de los avatares registrados en todos los libros de la Escritura; historia que, en su mayor parte, nos es más bien desconocida" (*ibid.*, 125).

Lo problemático de estos conocimientos, el hecho de que la lengua y la historia hebreas nos sean, por lo demás, desconocidas, así como la *vita, studium et mores* de los autores de los libros bíblicos, constituyen indudablemente una fuerte limitación; pero ésta lo es tanto para la comprensión del significado esencial de la Escritura (el moral, expresado con claridad), como para las aspiraciones hermenéuticas al confrontar un texto que la filología nos revela como lejano y complejo, a despecho de la *hybris* interpretativa de los comentadores: "todas estas dificultades nos pueden impedir comprender únicamente el pensamiento de los Profetas respecto a las cosas que no dependen de la percepción y que son objeto solamente de la imaginación, pero no respecto a las cosas que el intelecto puede entender y de las cuales podemos formarnos fácilmente un concepto claro" (*ibid.*, 127).

"Aquí la necesidad de la interpretación histórica 'en el espíritu del autor' deriva, pues, del carácter incomprensible del contenido. Para Euclides nadie soñaría con exigir que la interpretación deba poner atención a la *vita, studium et mores* del autor, y esto vale también para la Biblia en cuanto a su sentido moral *(circa documenta moralia)*. Sólo porque en las narraciones de la Biblia hay cosas imperceptibles *(res imperceptibiles)* su comprensión, según Spinoza, depende de que se logre hallar, en el conjunto del escrito, la intención del autor [...]. La 'naturalidad' de la comprensión de la Biblia consiste, por consiguiente, en el hecho de que en ella lo que es razonable se comprende inmediatamente, por el contrario, lo que no es inmediatamente razonable, se comprende 'históricamente'. *Es la dificultad de la comprensión inmediata de los contenidos en su verdad lo que hace necesario acercarse al texto a través de la vía indirecta de la historia*" (Gadamer 1960, 219-220, las cursivas son mías). Como en toda la hermenéutica de la época del pensamiento autónomo, se asiste aquí a una especie de paradoja: "Spinoza le asigna a la hermenéutica un espacio adecuado a su importancia, mientras le revoca la pretensión de universalidad filosófica" (Piepmeier 1982, 41).

3.3 LEIBNIZ Y LA MEDIACIÓN ENTRE LA HERENCIA HUMANISTA Y EL PROYECTO DE "MATHESIS UNIVERSALIS" (*)

La disensión que, en buena parte de nuestro siglo, ha contrapuesto las filosofías historicistas continentales y las filosofías empirista-nominalistas del mundo anglosajón, tiene raíces muy antiguas que se remontan a la escolástica tardía. En el curso del siglo XVII, esta disensión encuentra una especie de prefiguración: mientras en el mundo inglés se radicaliza la pers-

pectiva nominalista, el racionalismo continental, si bien orientado hacia la formulación de una lógica de la ciencia asentada en la naturaleza, no rompe nunca del todo los puentes con la tradición humanista. Esta situación es ilustrada por la contraposición entre dos pensadores contemporáneos, John Locke (1632-1704) y Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

En Locke, la concepción nominalista del lenguaje resulta reforzada dentro de una crítica del verbalismo, ya sea en la tradición antigua y escolástica o en las metafísicas modernas de Descartes y Spinoza. En el tercer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1693), dedicado específicamente a la filosofía del lenguaje, Locke sostiene la convencionalidad de la relación entre palabras e ideas y, con mayor razón, entre palabras y cosas. Las palabras son simplemente signos para estudiarse en el marco de una semiótica (*semeiotiké*); ellas no tienen, pues, ningún valor histórico-sustancial (y mucho menos trascendental), porque sólo la fijación de asociación que han producido los signos puede haber dado la impresión, injustificada, que entre la palabra, la idea, la cosa, subsista un vínculo intrínseco. Ahora bien, la perspectiva de Locke –que sigue siendo un autor importante para las filosofías analíticas del lenguaje– diverge, profundamente, de la de un filósofo en tantos aspectos tan cercano a él como Leibniz, nada menos.

Ni siquiera Leibniz se aventura a reconocer un papel trascendental al lenguaje. Su proyecto, expresión madura de la superación de la filología humanista, en el ámbito de las metafísicas barrocas, apunta a la constitución de una *characteristica universalis*. Como ya lo había hecho antes Bacon, Leibniz no concibe la lógica como proceso inmanente a alguna lengua histórica, sino más bien como propiedad del orden cósmico natural. Por consiguiente, ninguna lengua, ni siquiera el griego, expresa necesariamente, en forma acabada e insuperable, los modos de tal ordenamiento; desde este punto de vista, es posible proponer una investigación comparada de las lenguas en el marco de una lingüística científica y, poner en marcha ante todo un proceso de racionalización de la lógica y la lengua a través del perfeccionamiento de una *lengua de cálculo*, más precisa y rápida de cuanto no lo son las lenguas históricas.

Esta *démarche* que culmina en la elaboración de una lógica simbólica como trascendencia de la oscuridad, limitación y prolijidad de las lenguas históricas, no coincide del todo, sin embargo, con una metafísica nominalista: "las palabras no salen fuera tan arbitrariamente como pretenden algunos; nada, en realidad, acaece causalmente en el mundo, si lo pensamos es por nuestra ignorancia, ante la que se ocultan las causas" (Leibniz, ed. 1918, 39). Y es así como, en el marco de un proyecto de *mathesis universalis*, reaparecen –sin contradicción– elementos extraídos de la mística alemana del *logos*. Las palabras tienen un vínculo con las cosas que es desconocido, según la perspectiva nominalista; una cosa es hacer valer las exigencias de una razón matemático-naturalista libre de presupuestos; otra es deducir en ese caso –indebidamente– el principio de una total convencionalidad de las lenguas como signos de las cosas y las ideas. Así, por ejemplo, Leibniz hace indagaciones sobre el simbolismo fonético de ciertas letras (como la *r* y la *l* en las lenguas europeas) y proporciona ejemplos de una simbólica de radicales, situándose en una perspectiva que enlaza sus investigaciones con la lingüística especulativa de la época barroca (Schottelius, Clauberg, y después, Jakob Böhme) que, siguiendo el hilo conductor de la mística del *logos*, renacerá en la filología y en la lingüística del romanticismo. Para Leibniz, "el lenguaje es algo distinto de un puro y

simple sistema de signos inventado para indicar la totalidad de los objetos. La palabra no es sólo signo. En un cierto sentido muy difícil de encontrar, es algo así como una imagen. [...] La palabra tiene en sí, de modo ciertamente enigmático, una ligazón con lo que ella 'representa'; pertenece, de algún modo, al ser de la cosa que representa. Y esto es fundamental; no sólo porque, por ejemplo, la relación mimética tenga siempre una cierta parte en el nacimiento del lenguaje" (Gadamer 1960, 478).

Junto a esta postura, que introduce una complementariedad entre la mística del *logos* y el ideal de una lengua de cálculo, se manifiesta en Leibniz el intento de conciliar la herencia humanista con las ciencias exactas. El formalismo lingüístico-matemático no constituye el único modo de funcionamiento plausible del lenguaje; hasta en lo interno de un mundo edificado racionalmente se puede justificar la posibilidad y la utilidad de formas discursivas (como la elocuencia, la poesía, etc.) que se remontan a los modelos literarios de la tradición humanista. "Ciertos ornamentos de la elocuencia son como los vasos egipcios, que podían servir para el culto del verdadero Dios. Es el mismo caso de la pintura y la música, de las cuales se abusa, representando en una fantasías grotescas y a menudo nocivas, y dirigiendo la otra a ablandar el corazón, y ambas a divertir inútilmente; las dos, sin embargo, pueden ser usadas útilmente, una, para hacer más clara la verdad; la otra, para hacerla más conmovedora, efecto éste que es común a la poesía, la cual participa de la retórica y la música" (Leibniz 1705, 484). La apología humanista de las artes se continúa, aunque ciertamente en forma provisional e inmediata, en el marco de la constitución lógica del mundo; y sin embargo, esta rehabilitación no sería ni siquiera concebible si la cosmología de la *mathesis universalis* mantuviese con el lenguaje relaciones puramente nominalistas –y no fuese asumido, por el contrario, al menos en forma implícita, el parentesco profundo entre el *logos* histórico de las lenguas naturales y la lógica matemática orientada al estudio de la naturaleza.

4. EL SIGLO XVIII Y LA ILUSTRACIÓN

4.1 LA HERMENÉUTICA DEL PIETISMO Y LA "PATOLOGÍA SAGRADA" (*)

En el plano específico de la exégesis bíblica, las primeras décadas del siglo XVIII presentan una hermenéutica caracterizada por preocupaciones de otro tipo respecto a las universalistas. Es dominante la influencia del pietismo, un movimiento religioso nacido en el seno del luteranismo y no contrastante con un planteamiento racionalista (valga para todos el caso de Kant, que se forma en un ambiente pietista), pero que reivindicaba la necesidad de un cristianismo animado por el fervor moral (por la *pietas*), en contra del endurecimiento de la Reforma en los modos institucionales e intelectuales. Este clima espiritual se trasluce en obras como las *Praelectiones hermeneuticae*...de A.H. Francke, publicadas en Halle en 1717, las *Institutiones hermeneuticae sacrae* de Johann Jakob Rambach (Jena 1723), donde no se pone en tela de juico la verdad de la Escritura, la cual se presupone como perfecta porque está inspirada en el amor de Dios. Pero su perfección es, antes de todo, moral; y el intérprete no está llamado tanto a verificar la congruencia histórica de las narraciones bíblicas, como a reconocer en el texto sagrado la acción de la cólera o del amor divinos y la mentalidad de los escritores espirituales. Es decir, se trata de aclarar los sentimientos (*Affekte*) que actúan en la Biblia y en los Evangelios, elaborando una "patología sagrada" que reconozca en el amor de Dios hacia el hombre, las razones del obrar moral en los espíritus religiosos. Respecto al momento de búsqueda de la investigación histórica, gramatical y racional aplicada a los textos sagrados, predomina el aspecto dogmático-aplicativo, gracias al cual los creyentes encuentran en las Escrituras el símbolo de su comportamiento moral. Pero, precisamente, este comportamiento no se contradice con el racionalismo del siglo anterior ni siquiera con la Ilustración que se desarrollará algo después; antes bien, se configura como un resultado del primero y como una premisa del otro: que la Escritura exista para ser entendida ante todo en un sentido moral y en el marco de una patología sagrada, significa que ya no se nos conduce a ella para encontrar informaciones científicas y positivas.

4.1.1 *Johann Jakob Rambach (1693-1735) (*)*

Nacido en Halle, Rambach enseñó teología en Jena y en su ciudad natal. Además de las *Intitutiones*, el *corpus* de textos hermenéuticos de Rambach comprende la *Dissertatio theologica de idoneo sacrarum literarum interprete (1730)* y las *Erläuterungen über seine eigenen Intitutiones hermeneuticae sacrae, aus der eigenen Handschrift des seligen Verfassers* (póstumas, 1738).

La hermenéutica de los afectos desarrollada por Rambach recorre aspectos centrales de la psicología del autor en la hermenéutica del romanticismo. Rambach escribe: "no se pueden comprender e interpretar perfectamente las palabras si no se sabe de qué afecto han

nacido. Esto es fácil de demostrar. Nuestro discurso, en efecto, es una expresión de nuestros pensamientos. Nuestros pensamientos, sin embargo, están casi siempre conectados con ciertos afectos secretos [...], por lo cual, a través del discurso nosotros damos a entender a los demás no sólo nuestros pensamientos sino, además, nuestros afectos amalgamados con ellos, de donde se deriva, entonces, la conclusión de que es imposible entender y explicar completamente las palabras de un escritor si no se sabe qué afectos han estado ligados a ellas en su ánimo cuando las dijo, si estaba triste o alegre, totalmente atemorizado o esperanzado cuando escribió esas palabras" (Rambach 1738, 37). Y añade: "Si nosotros [...] hubiésemos escuchado a los escritores sagrados pronunciar las palabras que leemos en sus escritos, habríamos comprendido mucho mejor los lugares más oscuros porque, con la modulación de la voz y los gestos del cuerpo su afecto se habría presentado más claramente a nuestros sentidos externos. Pero como vemos que tenemos que carecer de tal beneficio, es difícil decir siempre, con plena certidumbre, en base a qué afecto ellos pronunciaron tales o cuales palabras y, en consecuencia, tampoco en base a qué sentido, pues es necesario recordar que el sentido depende del afecto" (*ibid.*, 42).

Admitir que el sentido dependa del afecto, implica una posición cargada en consecuencias. No sólo porque, como se ha dicho, encontramos aquí una fuerte psicologización del acto de entender –aquella psicologización que, desde ese momento hasta casi un siglo después, será sistemáticamente tematizada por Schleiermacher y después, en el marco de la filosofía de la vida, por Dilthey, sino, sobre todo, por el implícito presupuesto racionalista y secularizante que orienta esta hermenéutica. Que la psicología del autor sagrado tenga un papel preponderante en la constitución del sentido de la Escritura es ya el resultado de la desmitificación de la Biblia, por lo cual, en la interpretación de la palabra de Dios, un papel central semejante es desempeñado justamente por las formas de mediación histórico-psicológica de aquella palabra, esto es, por la *mentalidad* y por la situación emotivas del escritor sagrado. De modo que el texto bíblico aparece siempre más como el reflejo de una condición histórica, que como manifestación de un Verbo metahistórico y trascendente.

Otro elemento característico en Rambach es el peculiar relieve conferido al momento de la *aplicación* práctico-existencial del sentido de los textos interpretados. Rambach, como ya antes J.H. Ernesti (v. *supra*, 3.1), distingue, en efecto, tres momentos en la hermenéutica: la *investigatio*, o sea, la verificación del sentido de la Escritura; la *explicatio*, que es el acto de exponer a los demás lo que se ha comprendido a través de la *investigatio*; y, adicionalmente la *adplicatio*, que concierne al papel existencial que el texto reviste para el lector y que se subdivide, a su vez, en aplicación *del corolario* (a saber, relativa a las exhortaciones y al consuelo que el lector puede encontrar en el texto sagrado) y en aplicación *práctica*, que no tiene que ver tanto con el sentido del texto, sino más bien con la vida del cristiano, quien a través de la lectura de la Biblia debe conformar su conducta moral propia según el modelo de la *imitatio Christi*. Así Rambach, después de haber distinguido en las *Institutiones* las diferentes técnicas y cualidades necesarias para la interpretación de las Escrituras, concluye: "En realidad, es menester agregar a este tratamiento de los corolarios la *aplicación práctica* que prescribe que el intérprete, cuando transfiera con prudencia y con sentimiento sincero la escritura a sus propias costumbres, debe ser muy escrupuloso. Si no lo hace, todas las demás son empresas sin acierto" (Rambach 1723, 35-36).

La aplicación constituye respecto a la psicología del intérprete, el correlato de la teoría de los afectos respecto a la psicología del autor sagrado. Pero representa también una especie de fin de la vocación práctica de la hermenéutica y de la sensibilidad pietista. Lo que reaparece en la prudencia aplicativa es, en esencia, el topos humanista del *sensus communis*, de la sabiduría práctico-existencial complementaria de las capacidades teóricas. Es la *Sapientia Salomonis*, la capacidad de discernimiento práctico del juez, la que constituye, en la época de la razón autónoma y epistemológicamente orientada, un correctivo típicamente hermenéutico. (Así, tiempo más tarde, en F.Ch. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem*, Tubinga 1753: mientras la pura *ratio* metódica se comprende aun sin Dios, el sentido práctico-existencial y la sabiduría así adquirida y ejercida no pueden obrar sin fe).

El nexo entre existencia, practicidad y sentido común que es explicitado por la teoría de la *adplicatio* es, precisamente, el fundamento de la revaloración de la aplicación en la hermenéutica contemporánea (cf. Gadamer 1960, 358-363; lo que se vincula, además, a problemas ya observados en las hermenéuticas jurídicas, v. *supra* 2.3). Comprender el significado universal y objetivo de un texto no puede prescindir de un inicial momento aplicativo; y es a partir de la situación del intérprete y de la finalidad de la interpretación –sin prescindir de una razón libre de presupuestos– que puede ser comprendido el significado objetivo y universal de un texto. "El intérprete, que se enfrenta a un dato históricamente transmitido, busca aplicárselo a sí mismo. Pero tampoco aquí esto significa que el texto que tiene ante sí sea comprendido por él como algo universal y sólo en un segundo momento aplicado a determinados casos particulares. El intérprete no se propone otra cosa que entender este universal: el texto. Y esto significa que quiere comprender lo que le es históricamente transmitido, lo que constituye el significado y el sentido del texto. Para entender esto, no puede proponerse prescindir de sí mismo y de la situación hermenéutica concreta en la cual se encuentra. Si quiere entender el texto, debe relacionarlo justamente con esta situación" (Gadamer 1960, 376).

4.2 VICO COMO EL BÚHO DE MINERVA DE LA TRADICIÓN HUMANISTA (*)

La reflexión de Giambattista Vico (1668-1744) "nos acerca [...] a un momento de verdad del conocimiento de las ciencias del espíritu, que para la reflexión del siglo XIX no era tan accesible. Vico vivía dentro de una tradición ininterrumpida de cultura retórico-humanista y no hacía más que volver a dar vigencia a su valor aún no perdido. En suma, se sabía, desde tiempo inmemorial, que las posibilidades de la demostración y de la enseñanza racionales no agotaban todo el ámbito del conocimiento. El reclamo de Vico al *sensus communis* pertenece, en este sentido, [...] a un amplio contexto histórico que se remonta a la antigüedad y cuya sobrevivencia hasta nuestros días es, precisamente, nuestro tema. Somos nosotros, más bien, quienes debemos abrir con esfuerzo la vía para volver a acercarnos a esta tradición, primero, poniendo en evidencia las dificultades que surgen cuando se quiere aplicar el moderno concepto del método a las ciencias del espíritu" (Gadamer 1960, 47).

Búho de Minerva de la cultura humanista, Vico no elabora una programática cultural

de tipo institucional (como Dante en el siglo XIV italiano y más tarde como Herder en Alemania, a fines del siglo XVII); sino, por el contrario, aprueba y transmite como legado a los siglos sucesivos una "sabiduría antiquísima", que encontrará plena actualidad en el romanticismo (aunque muy pocos elementos autoricen a hablar de una influencia directa). Al hacer esto, sin embargo, Vico termina por trascender ampliamente la ideología lingüística del humanismo, ya sea insertándola en el marco de una filosofía de la historia (que encuentra en Vico una primera formulación moderna y especulativa, aunque sus contemporáneos resultasen mucho más influidos por las ideas de la filosofía de la historia expresadas por Montesquieu en el *Espíritu de las leyes*, 1734) o integrando la tradición lingüística del humanismo a las reflexiones de la época barroca, pero trasponiendo también estas últimas al marco de una filología trascendental.

4.2.1 *"De nostri temporis studiorum ratione"* (1708)

La primera forma de la filosofía viquiana, aún como parte de la mentalidad humanista, es la expresada en el *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708 y en el *De antiquissima italorum sapientia*, dos años posterior. En términos ideológicos, estos escritos pueden caracterizarse como una apología de la cultura jesuítico-humanista en contra de la nueva tradición jansenístico-cartesiana. Vico aspira a "llevar a forma de ciencia" la tradición humanista de la *scientia civilis*, cuyo prestigio aparece ahora ya comprometido por la imposición de las perspectivas acuñadas por el ideal de una *mathesis universalis*. En su *Autobiografía*, Vico declara haber estado buscando "un sistema, en el cual concordara la mejor filosofía, como la platónica, subordinada a la religión cristiana, con una filología que requiriera de la ciencia en sus dos aspectos, que son las dos historias, la de las lenguas y la de las cosas" (Vico 1728-1729, 29). Se trata de la complementariedad entre filología y ciencia de la naturaleza que hemos encontrado en ocasiones anteriores; pero aquí la relación está invertida: no tanto se apela a la filología para integrar una experta indagación de la naturaleza, cuanto que, es esta última la que resulta orientada por una perspectiva filológico-humanista coordinada con una influyente metafísica de tipo cristiano-platónico-agustiniano.

En verdad, la polémica en contra del *art de penser* de Descartes y de Port Royal refleja contraposiciones mucho más antiguas, de las cuales se ha hablado al menos en parte. Pero Vico no se compara ya, como sus predecesores humanistas, con una ciencia de la naturaleza de tipo escolástico: él se mide, ahora, con la ciencia moderna: "puesto que, tras el descrédito lanzado sobre la escolástica, sea por el humanismo o por la indagación naturalista de orientación nominalista, el espíritu matemático del barroco había conferido a la ciencia natural del nominalismo un nuevo fundamento racional, por vez primera en Vico la antítesis tradicional, pudo profundizarse en una antítesis moderna, metodológica, entre ciencia del espíritu y ciencia exacta de la naturaleza. Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje deberemos, sin embargo, rastrear en la interpretación y valoración viquianas de la tópica humanista los argumentos decisivos que, en la constelación de ideas del siglo XX, son contrapuestos a la crítica de orientación lógica de la lengua histórica y de la tradición metafísica ligada a ella" (Apel 1963, 428).

La *pointe* de la argumentación viquiana consiste en reivindicar la legitimidad y la actualidad, en la época del pensamiento libre de presupuestos, del saber retórico-práctico, que asume un papel institucional hasta en las confrontaciones con la moderna ciencia de la naturaleza. "Lo que Vico tiene como fin en su polémica ya no es la 'escuela', sino la ciencia moderna. Él no pone en duda las ventajas de la ciencia moderna consciente de sus métodos, sino quiere evidenciar sus límites. Aún en su tiempo, en el tiempo de la nueva ciencia y de su método matemático, no puede faltar la sabiduría de los antiguos, de su ideal de *prudentia* y *eloquentia*" (Gadamer 1960, 43-44). Mientras Leibniz, en el *De arte combinatoria* (1666) apuntaba a reorganizar la base de la elocuencia, es decir, la tópica (*ars meditandi seu logica inventionis*, la facultad propia del orador para encontrar elementos persuasivos aparejada con algún argumento discutido), reformulándola en términos matemáticos, Vico insiste en la impracticabilidad y la sustancial insuficiencia de semejante pretensión hegemónica. De aquí, entonces, la contraposición viquiana entre la *crítica* moderna, que tiene como fin alcanzar lo verdadero excluyendo lo verosímil y lo práctico y la tópica, entendida en sentido humanista. La educación jansenista, que deriva de la crítica, no tiene verdadero alcance pedagógico: "Primeramente, respecto a los métodos de la ciencia, iniciamos todos los estudios por la crítica del conocimiento, la cual, para descubrir la verdad en primer lugar no sólo de cualquier error, sino aun de lo que puede suscitar la pura sospecha de error, prescribe que sean apartadas de la mente todas las segundas verdades así como las verosimilitudes, del mismo modo que se aparta la falsedad" (Vico 1708, 797).

"Vico se separa del cartesianismo, primero, gracias al punto de vista de la pedagogía, que por su naturaleza debe problematizar no sólo el juicio, sino igualmente el descubrimiento de los contenidos de la realidad del mundo. En esto, sin duda, muchos argumentos de la disertación no presentan, en principio, nada nuevo respecto al humanismo tradicional. De hecho, la mayor parte de los lectores con formación filosófica, sobre todo en los países nórdicos, hasta ahora, no ha estado del todo inclinada a tomar en serio, en el plano filosófico, a un autor que objete a Descartes: 'Se corre el riesgo así de que nuestra crítica vuelva a los jóvenes incapaces para la elocuencia.' Pero, por vez primera, Vico pone en evidencia el punto de vista gnoseológico implícito en las argumentaciones humanistas y no lo perderá más de vista hasta desarrollarlo al fin en la *Ciencia Nueva*, en forma de una 'fenomenología del espíritu' con carácter histórico" (Apel 1963, 429-430). Por una parte, pues, Vico restaura la antigua ideología de lo retórico, basada en la facultad de suministrar argumentos persuasivos disponiendo de memoria, de imaginación y de una cultura capaz de inventar un gran número de ejemplos; pero, por otra parte, esta restauración presupone una lógica y una filosofía de la historia que Vico explicitará dos décadas después con la idea de que la lógica y la matemática no son formas absolutas de una razón universal que en épocas menos avanzadas se ataviara con elementos retóricos y literarios, sino, al contrario, que la "pintura, la poesía, la oratoria, la jurisprudencia" constituyen elementos originarios de un saber que sólo en un segundo momento, sea en el plano ontogenético del desarrollo individual, o en el filogenético de la historia universal, se desarrollan hacia formas lógicas.

Orientado por este principio, Vico desarrolla ya, en el escrito de 1708, reflexiones comparativas sobre la naturaleza del lenguaje que superan la perspectiva humanista (y trae a la memoria, precisamente, la lingüística romántica). Paradigmática es la contraposición entre

el italiano, como lengua de la elocuencia y la metáfora, y el francés, lengua hecha de sustantivos, propia para la ciencia y no para la literatura porque "la sustancia es de por sí basta e inmóvil y no admite comparaciones. Por eso, ellos [los franceses] no son capaces de dar calor al discurso, porque carecen de una conmoción bien fuerte como tampoco pueden ampliar y enaltecer nada [...] Pero esa misma lengua, como es impotente para el estilo sublime y ornamentado de la oratoria, es mucho más idónea para un estilo plano. Rica en sustantivos y en esos vocablos que los escolásticos definen como sustancias abstractas, expresa los principios generales de las cosas. Por eso es muy apropiada para el género didáctico" (Vico 1708, 814). Aquí el papel trascendental del lenguaje es reconocido en una forma moderna: la lengua (como hecho histórico-empírico) determina trascendentalmente sus propios contenidos en vez de ser determinada en este aspecto, y sólo en el universo lingüístico de los franceses habría podido surgir un ideal pedagógico como el jansenístico y un ideal crítico como el cartesiano –cuya pretensión de universalidad metahistórica resulta, pues, histórica y lingüísticamente condicionada y contradicha. "Si, por consiguiente, es verdad, como creen los grandes filósofos, que las idiosincrasias de los pueblos se forman con las lenguas y no las lenguas con las idiosincrasias, en el mundo entero solamente los franceses podían gracias a las sutilezas de su idioma, idear esta nueva crítica llena de espíritu y el análisis que, hasta donde se pudo, ha descubierto las grandezas matemáticas de toda fuerza" (*ibid.*, 814-815).

4.2.2 *La "Ciencia Nueva" (1725-1744)*

La explicitación de estas perspectivas y la auto-superación de la cultura humanista, en el sentido de una filología trascendental, caracteriza las diferentes redacciones de los *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza de las naciones*, de 1725 (conocida como *Ciencia nueva primera*), de 1730 (*Ciencia nueva segunda*) y de 1744 (*Ciencia nueva tercera*). Vico pone en claro aquí su fundamental principio gnoseológico, según el cual *verum et factum convertuntur*, o sea: se conoce sólo lo que ha sido hecho por nosotros mismos. Era éste ya un *topos* humanista, retomado después por las metafísicas barrocas, pero en un sentido que justificaba la *mathesis universalis* contra la tradición retórica: la matemática sería la imitación (la única posible) del arte creativo de Dios, por parte del hombre. En el *De antiquissima italorum sapientia*, Vico había cuestionado las consecuencias de esta concepción del *verum factum* observando que el *cogito* cartesiano y las ideas claras y distintas que puede formular no son asimilables en la realidad de la naturaleza creada por Dios: el conocimiento divino de la naturaleza es, de hecho, propiamente uno *scire per causas*, mientras el *cogito* es simplemente una certidumbre de conciencia. Pero, de esta manera, Vico se encontraba ante una alternativa directa entre una naturaleza real, pero incognoscible y una idealidad matemática muy cognoscible, pero irreal.

La tematización del saber retórico-práctico contrapuesto al lógico-matemático proporciona ahora, sin embargo, la vía para una recuperación del *verum factum*, situado en una posición más efectiva. El hombre no es sólo productor de entidades matemáticas, privadas de "corporeidad", sino también de instituciones históricas –de nupcias, tribunales y altares. Estas instituciones, que son lo que Hegel tematizará como espíritu objetivo, tienen una magnitud esencial y, en general, son creadas por el hombre, el cual dedicándose a su estudio filológico,

está en capacidad de poseer un conocimiento formalmente válido y, en conjunto, históricamente real.

La primacía del saber literario sobre el científico, restablecido sobre una base ontológico-trascendental, refuerza así, las perspectivas que con anterioridad Vico había apoyado con argumentos de tipo histórico y pedagógico. Es éste, ante todo, el caso del papel original de la sabiduría poética, que es la primera fase de un decurso histórico medido por el principio (ontogenético y filogenético), según el cual "Los hombres experimentaron sin advertir, después se apercibieron con ánimo perturbado y conmovido y finalmente reflexionaron con mente pura". Se trata de una fenomenología del espíritu, en la cual las fases de la conciencia individual corresponden a las épocas de la historia universal (de los dioses, más tarde de los héroes y finalmente de los hombres). "Por consiguiente, la sabiduría poética, que fue la primera sabiduría de la gentilidad, ha debido comenzar por una metafísica, no razonada y abstracta como lo es ésta, ahora, de los adoctrinados, sino comprendida e imaginada como lo debió ser por aquellos primeros hombres, así como por los que no tenían raciocinio, pero sí fuertes sentidos y vigorosísima fantasía [...] Ésta fue su propia poesía, que era en ellos una facultad connatural [...], nacida de la ignorancia de causas, madre perfecta de todas las cosas, que ignorándolas admiraban altamente [...] Tal poesía comenzó siendo divina entre ellos, porque al mismo tiempo que ellos imaginaban que las causas de las cosas admiradas y experimentadas eran los dioses [...] (lo que confirmamos ahora, con los americanos, quienes a todas las cosas que superan su escasa capacidad, las llaman dioses; a ellos añadimos los antiguos germanos, habitantes del mar Báltico, de quienes narra Tácito que decían oír en la noche al Sol, pasar por el mar del occidente al oriente y afirmaban que veían a los dioses: esas rustiquísimas y muy simples naciones nos dan a entender mucho más que estos autores de la gentilidad, de los que hablamos ahora); al mismo tiempo, decimos a las cosas admiradas les proporcionaban sustancia a partir de su propia idea, como hace ni más ni menos que la naturaleza de los niños, cuando los vemos [...] tomar entre las manos cosas inanimadas y trastornarse conversando con ellas como si fueran personas vivas. De ese mismo modo, los primeros hombres de las naciones gentiles, como infantes del naciente género humano, [...] a partir de su idea creaban las cosas, pero con infinita diferencia respecto a la creación divina. Por sus poderes, Dios, en su purísimo entendimiento, conoce y, conociéndolas, crea las cosas; ellos, por su gran ignorancia, lo hacían en virtud de una fortísima fantasía y porque era muy fuerte, lo hacían con una admirable sublimidad; tal era y tanta, que los perturbaba hasta el extremo de fingir para crearlas y por eso fueron llamados poetas, que en griego significa, creadores" (Vico 1725, 476).

No es, pues, fútil aplicarse al estudio de la historia de la sabiduría poética, en la medida que nos permita aproximarnos a un conocimiento mucho más "fuerte" que el de la matemática. La filología, en su ámbito específico, tiene una legalidad más cierta que la de la filosofía de la naturaleza, que se ocupa de cosas que no podrá penetrar jamás verdaderamente porque, a diferencia de las instituciones, han sido creadas no por los hombres sino por Dios.

Como en las investigaciones comparativas del sistema natural de las lenguas, inspirado en el ideal de una *mathesis universalis*, Vico no lleva a un examen limitado de los cánones clásicos del griego y el latín o acaso del hebreo, sino que en la definición de la sabiduría

poética lleva a cabo una remisión propiamente arqueológica, cuyo fin último no es el reencuentro de una fundación racional de todas las lenguas como garantía de una moderna lengua de cálculo, sino más bien la formulación de una tópica "que [...] sea, al mismo tiempo, la quintaesencia de las lenguas reales, históricas; sólo en sus múltiples perspectivas, en efecto, se realiza [...] el entendimiento integral del mundo contenido en la lengua espiritual común a todos los pueblos, la que debe iluminar la comprensión del filólogo-filósofo. Hay aquí, en el concepto de lengua, un ligero indicio de cómo Vico se imagina el tránsito de la tipología ideal, en su construcción filosófica de la historia, a la filología empírica. Nos viene a la mente la lógica de Hegel, que es, al mismo tiempo, dialéctica histórica y ontológica" (Apel 1963, 424). Son estas perspectivas las que, entrelazándose con la tradición de la mística alemana del *logos*, comienzan en la Ilustración tardía (v. *infra* 4.3.3) a dar frutos, tales como la distinción entre los mitos originarios y auténticos, por un lado, y las alegorías tardías, las redescripciones mitográficas, las 'fábulas', por el otro. Vico prepara, así, anticipadamente, una réplica a la desvalorización ilustrada del mito como envoltura puramente exterior de verdades racionales. "Comienzan a entrar en contradicción dos errores gramaticales comunes: que el hablar de los prosistas es propio e impropio el de los poetas y que primero fue el hablar en prosa, después el verso" (Vico 1725, 488).

4.3 LA ILUSTRACIÓN Y LA SECULARIZACIÓN DE LA BIBLIA (*)

Con la Ilustración se radicaliza el proceso de secularización de la Sagrada Escritura iniciado por la Reforma y continuado por el racionalismo del siglo XVII. Ebeling (1959, 63) sintetiza así las tendencias entonces preponderantes: "la diferencia entre la Biblia y la palabra de Dios, la autonomía de la exégesis frente a la normativa dogmática (confesional), la sustancial equiparación, desde el punto de vista hermenéutico, de la Biblia con la otra literatura". No obstante, el desarrollo del problema no está exento de los límites inmanentes a la idea misma de razón de la Ilustración. El impulso racionalista que anima a la secularización del texto sagrado (el hecho de que la tradición bíblica sea estudiada en la misma medida de la literaria y con instrumentos históricos y filológicos más conscientes) parte del prejuicio dominante de la Ilustración, según la cual, los modernos son superiores a los antiguos y la razón es tanto más eficaz cuanto más autónoma, por lo que la tradición –justamente en el momento en que se está en capacidad de conocerla con instrumentos más conscientes que en el pasado– pierde, en fin, valor.

Que, no obstante, la Biblia esté sujeta a un proceso de secularización y sea así asimilada al resto de la literatura, constituye una premisa en los enfrentamientos de un proyecto de hermenéutica universal, que no se lleva a cabo plenamente en el siglo XVIII, sino que en ese tiempo se proponen las premisas que madurarán en el siglo siguiente. El proyecto incompleto de la Ilustración dará sus frutos, justamente, en la Ilustración historiográfica inconsciente que invade el *ethos* historicista. "Con esta 'liberación de la interpretación del dogma' (Dilthey) el conjunto de los escritos sagrados de la cristiandad venía a asumir la posición de una compilación de fuentes históricas que, como obras literarias, debían estar sujetas no sólo a

una interpretación gramatical, sino además a una interpretación histórica. [...] Y como ya no existe diferencia alguna entre la interpretación de escritos sagrados o de escritos profanos, existe entonces *una sola* hermenéutica, así esta hermenéutica, en definitiva, no se limita sólo a una función propedéutica de toda la historia –como arte de la interpretación correcta de las fuentes escritas–, sino viene a abarcar el ámbito entero de la historia misma. En realidad, esto es lo que vale de las fuentes escritas, a saber, que toda proposición sobre ellas se puede entender sólo en base al contexto, vale, asimismo, por los contenidos de los que hablan [...] La investigación histórica reflexiona, por consiguiente, sobre el modelo de la filología del cual se sirve. Veremos que éste es, de hecho, el modelo con base en el cual Dilthey ha fundado la *Weltanschauung* historicista" (Gadamer 1960, 214-215).

4.3.1 *Perspectivas teológicas: antiescrituralismo y "Akkomodationstheorie"* (*)

De conformidad con las tendencias generales de la Ilustración, el punto de arranque de las Escrituras oscila entre dos polaridades antitéticas, que responden, sin embargo, a una misma exigencia, la de acercar un texto que aparece como arcaico, mítico y fantástico. Por una parte, en efecto, se acentúa una tendencia antiescritural que revoca toda validez a las narraciones bíblicas, sentidas como una expresión por mucho tiempo inadecuada de las perfecciones morales y racionales de Dios. Una formulación típica (si bien relativamente tardía) de la tendencia antiescritural es la que se registra en los *Fragmente eines Ungenannten* (1774-1778) de S. Reimarus, publicados y comentados por Lessing, donde se expresa con toda radicalidad la repulsa en las confrontaciones no sólo a las tradiciones míticas del Antiguo Testamento, sino también a los preceptos morales y a los relatos presentes del Nuevo Testamento: "también los apóstoles", escribe Reimarus, "con sus adiciones a la pura religión práctica (o sea, aseverando hechos inventados como la resurrección, la ascensión y el regreso de Cristo, con el prejuicio de que Dios es agraviado por los pecados de los hombres y tenga necesidad de un sacrificio expiatorio), han levantado un sistema natural, que deforma, los puros y muy reverenciados conceptos de Dios, en absurdos secretos (como la generación de muchas personas en él y la admisión de un ser humano con su naturaleza y esencia); un sistema que transforma las perfecciones divinas eficaces para la salvación del hombre, esto es, la sabiduría, el amor, las buenas intenciones, en monstruosas imperfecciones de un ser ofendido, encolerizado, deseoso de venganza, y que, con una fe vana en una justicia extraña y expiada, cambia el esfuerzo de los hombres por alcanzar su propia perfección en una viciosa certidumbre. En fin, es lamentable que un sistema religioso tan escandaloso, estéril y perjudicial pueda mantenerse en pie como revelación divina superior sólo porque anula en el hombre, desde la infancia, la sana razón y la religión racional e impone, con la violencia y la persecución, una ciega obediencia" (cit. en Verra 1966, 92).

Esta visión se inserta en el marco de una recia desautorización del valor canónico de las Escrituras. De este despojo de poder al canon son momentos significativos la *Ausübung der Vernunftslehre* de C. Tomasius (Halle 1727), donde se sostiene que interpretar no significa solamente entender la verdad del texto, sino además, señalar sus errores; el *De sacrae scripturae interpretatione methodo bipartitus* de J.A. Turrettini, publicado al año siguiente, según el cual, los

pasajes bíblicos contrastan con la razón o tienen un sentido diferente o bien son considerados espurios, con base en el principio de la aceptación de la Escritura como cualquier otro texto; y el *Grundriss einer erwiesenen Hermeneutik der heiligen Schrift* (Züllichau 1765) de J.G. Töllner, para el cual sólo las partes declaradamente religiosas de la Biblia dejan de incurrir en errores.

¿Cómo salvar, entonces, el carácter canónico de los textos? Justamente a esta exigencia responde la perspectiva apologética conocida como teoría de la *Akkomodation*, según la cual, el espíritu divino se habría "adaptado" a la mentalidad de las épocas a las cuales remiten los distintos libros sagrados. La *Akkomodationtheorie* es, de hecho, muy antigua, y se remonta ya a los Padres de la Iglesia, en particular, a Juan Crisóstomo y a la escuela antioqueña (v. *supra*, 1.2.1) que continuaba, en el ámbito de la exégesis bíblica, la teoría retórica de la *synkatabasis*, según la cual, el orador se adapta a la mentalidad y a la cultura de los escuchas para ser consecuentemente comprensible y persuasivo; indicios de esta doctrina se descubren en la idea de *condescensio* en Tomás de Aquino, en Buenaventura y en el mismo Lutero –y el desarrollo del racionalismo del siglo XVII exigió pronto un renovado recurso a la teoría de la concertación, presente en Spinoza y extensamente difundida por los teólogos holandeses, franceses e ingleses. Pero, seguramente, el periodo de mayor florecimiento de la *Akkomodationstheorie* es el que va de 1763 a 1817, en el cual se cuentan bien 31 obras en las que es explícitamente mencionado, en el título, el problema de la *Akkomodation*. Expresiones típicas de esta doctrina apologética son los *Libelli ad crisin et interpretationem Novi Testamenti* (1766) de J.J. Wettstein: pero ya en 1742, en el *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, Siegmund Jakob Baumgarten (hermano del más famoso Alexander Gottlieb, el fundador de la estética filosófica) consideraba las descripciones y explicaciones de los fenómenos naturales en el ámbito del Antiguo Testamento como una forma de *Akkomodation* con los fenómenos físicos de la época. En 1771, Johann Salomon Semler (1725-1791), en la *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*, publicada en Halle, no limita la teoría de la concertación al terreno, de por sí descontado, de las explicaciones de fénomenos naturales, sino va más allá hasta considerar irrelevantes, desde el punto de vista religioso, fruto de la mera *condescensio*, partes enteras de la Biblia como el "romance" de Esther y hasta el *Cantar de los Cantares* y a proponer un "sano extracto de los libros del Antiguo Testamento donde vengan traducidos los relatos y los pasajes que conciernen únicamente a los hebreos y traen claramente la impronta de lugar y tiempo". Se trata de un caso extremo de la *Akkomodationstheorie* y no de un antiescrituralismo. De esta manera en la *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, Semler de hecho propone no una radical exclusión de la Escritura, sino una exégesis libre de dogmas en el marco de una teología científica (que él llama *theologia liberalis*). El intérprete, escribe Semler, "discierne con precisión y puede hasta representarse las circunstancias históricas de un discurso bíblico y está ya también en capacidad de hablar en la forma más adecuada".

Mayormente conciliadora, en los enfrentamientos a la legitimidad de la Escritura en su conjunto es, por el contrario, la posición del teólogo y clasicista Johann August Ernesti (1707-1781), profesor de filología y más tarde de retórica en Leipzig, editor de Jenofonte, Cicerón, Svetonio, Tácito, Aristófanes y Homero, y cuya relevancia en la historia de la hermenéutica está ligada, sobre todo, a la *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (Leipzig 1761), "la obra clásica de esta nueva hermenéutica: y Schleiermacher desarrolló la suya sobre la base de la lectura

de esta obra" (Dilthey 1900, 16). Ernesti da la máxima importancia a la interpretación histórico-gramatical de la Biblia; es justamente el examen del uso lingüístico –que es el histórica y culturalmente determinado– el que permite valorar el papel de la *Akkomodation* en el campo de la Escritura. Sin embargo, la integración de la literatura sagrada y la profana no llega a la exclusión de partes de la Escritura consideradas sólo poéticas, arcaicas o caducas; permanece firme el principio según el cual el inspirador de los libros sagrados es Dios y, por lo tanto, las contradicciones dependen en mucho mayor medida del intérprete y no del autor inspirado. Leemos en la *Institutio Interpretis*: "el modo de investigar el sentido de las palabras en los libros sagrados no es más arbitrario que en los otros libros, sino está igualmente vinculado a leyes fijas derivadas de la naturaleza de las lenguas y por esta razón [se entiende] es que obran en forma totalmente absurda los que sujetan la interpretación de los libros divinos y el juicio sobre el sentido de las palabras divinas, al juicio humano del pontífice romano [...] Pero en los libros humanos, si el argumento y la razón están evidentemente en contradicción, se puede reconocer o un vicio de escritura o un error del escritor; en los libros divinos si [el argumento] no corresponde a las nociones comunes de los hombres, [se puede reconocer] la debilidad de la inteligencia humana y de la razón, si, al contrario, contrasta claramente con los conocimientos históricos, es necesario buscar la conciliación y no se puede intentar fácilmente la corrección sin buenos libros. En esto es sorprendente que se conceda más respeto a los libros humanos que a los divinos. En efecto, en aquéllos hablamos de los antiguos, cuando sucede algo de tal índole, se busca una corrección o una conciliación como si fuesen infalibles; en éstos [*naturalmente*, los libros divinos] se encuentra la ocasión para desmembrar a los escritores o a la misma doctrina" (Ernesti 1761, 49-50); sobre este tema cf. además, del mismo autor, "De vanitate philosophantium in interpretatione sacrorum librorum", en *Opusculis Philologicis*).

Pero el desarrollo más profundo de la *Akkomodationstheorie* se debe a la originalidad teológico-filosófica de Johann Georg Hamann (1730-1788; v. *infra*, II.1.1.1) en el marco de una polémica de más amplio alcance en contra del reduccionismo racionalista. Por lo que concierne específicamente a la *Akkomodationstheorie*, Hamann extiende la teoría de la *Kondeszendenz* no sólo a la Escritura, sino a toda la realidad. Las fallas y las imperfecciones del mundo y de la historia son precisamente la manifestación *y lo absurdo* de la omnipotencia divina, que por amor a la humanidad –pero también por una especie de ironía teológica– ha elegido adaptarse a las expresiones literarias más modestas y a los aspectos más humildes de la realidad. Así, en la página *Über die Auslegung der heiligen Schrift* de las *Meditazioni bibliche* (*Biblische Betrachtungen*, 1758), leemos: "el gran Dios ha querido manifestar su sabiduría y poder eligiendo, justamente, las cosas más estultas del mundo para avergonzar a los doctos; [...] Dios elige las cosas débiles del mundo para avergonzar a los poderosos, las cosas viles y abyectas, antes que cosas que no lo son, con el fin de aniquilar a las cosas que son y que podrían vanagloriarse de su existencia" (Hamann 1758, 5-6).

De precepto exegético particular, dirigido a la justificación de los arcaísmos de la Escritura, la *condescensio* es transformada por Hamann en un principio metahistórico y teológico, expresión de la voluntad de Dios para humillar las pretensiones de la razón y del mundo, manifestándose justamente en lo que, a los ojos de una y el otro, aparece más inadecuado al concepto de divinidad. Así que Hamann, por una parte, y Reimarus, por la otra, "represen-

tan [...] las dos interpretaciones extremas y opuestas de la relación entre el lenguaje bíblico y la revelación fundada en él: por un lado, no sólo el reconocimiento de su insuficiencia, sino también la insistencia en el hecho de que en propiedad, por sus caracteres paradójicos, aparentemente 'escandalosos', por cuanto contrastantes con la naturaleza sublime del Dios que se revela, el lenguaje simple, primitivo y figurado de la Biblia, muestra ser verdaderamente revelación, o sea, ser verdaderamente adecuado a la naturaleza del mensaje que comunica al hombre, unidad integral de sentido y razón, de pasión y de fe; por el otro, en sentido inverso, se excluye totalmente la posibilidad de que un lenguaje tal pueda contener o transmitir verdades reveladas y esenciales para el bien moral y para la felicidad del hombre, bienes relacionados por tanto con su naturaleza y con su destino, ya que no pueden ser custodiados por una divinidad dotada de los caracteres que la razón le reconoce, por un lenguaje imperfecto, mudable, escasamente inteligible y diversamente interpretable, y tanto menos por un libro en el cual extraños preceptos morales son mezclados con poesías, historias y leyendas de toda especie" (Verra 1966, 94).

4.3.2 *Etnología y Escritura Sagrada*

Como lo recuerda Dilthey en las *Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek*, dirigidas por S.J. Baumgarten, "comenzaron [...] a hacer su ingreso en la esfera cultural alemana, junto a los intérpretes holandeses, también los librepensadores ingleses y los que pretendían explicar el Nuevo Testamento sobre la base de la etnología" (Dilthey 1900, 16).

Los mayores aportes llegaron de Inglaterra. Ya a finales del siglo XVII, Thomas Burnet (1635-1715), en su *Archaeologiae philosophicae sive Doctrina antiqua de rerum originibus* (Londres 1692), había anticipado numerosos aspectos del debatido siglo XVIII en torno a la desmitificación de la Biblia, intentando preparar una exégesis del Antiguo Testamento que se ajustase a los logros científicos de la época (el así llamado "diluvianismo"). Junto a esto, se observa entre los ingleses la investigación en torno a los usos y costumbres de los árabes, acordada para explicar comparativamente los hábitos de los patriarcas bíblicos. "La confrontación entre los beduinos árabes contemporáneos y los patriarcas hebreos no era un ejercicio irracional. Por lo menos, los dos grupos habían vivido aproximadamente en la misma región geográfica y el cotejo parecía ser reforzado por la evidente correspondencia en sus costumbres y prácticas" (Rogerson 1978, 6); nada inverosímil era la hipótesis histórico-etnológica subyacente a la investigación comparativa según la cual, el relativo aislamiento cultural de los beduinos, guarecido por el desierto, hubiese impedido cualquier tipo de alteración cultural en el lapso de cuatro mil años.

Es este ámbito de intereses en que se ubican las investigaciones del arabista Richard Pococke, *Description of the East and some others Countries* (Londres 1743-1745) y las *Observations on Various Passages of Scripture grounded on circumstances incidentally mentioned in Books of Voyages into the East* (vols. I y II, Londres 1764; vols. III y IV, *ibid.*, 1787) de Thomas Harmer, una compilación que incluye además las *Gesta Dei per Francos*, o sea, los informes de viaje de los Cruzados en Siria y en Palestina. Estos documentos penetraron pronto en el mundo cultural alemán; en 1789 se publica en Leipzig la traducción de las memorias de L. d'Arvieux (1635-1702),

un funcionario francés que había residido en Palestina de 1653 a 1665 (E.F.K. Rosenmüller, *Die Sitten der Beduinen-Araber. Aus dem Französischen des Ritters Arvieux*). Asimismo, entre 1792 y 1803, H.E.G. Paulus publicará la monumental colección de memorias de viajes a Oriente *Sammlung der merkwürdingsten Reisen in den Orient* (Jena, 7 vols.), en la cual beberán sistemáticamente los orientalistas del siglo XIX. "Impresiona particularmente que, a finales del siglo XVIII, fuesen recogidos testimonios que, en algunos casos, se remontan hasta dos siglos antes, para así poder influir en los estudios sobre el Antiguo Testamento en el curso del siglo XIX. Pero, dada la hipótesis de que el desierto hubiese conservado intacta la vida de los patriarcas bíblicos a través de los siglos, los testimonios, a propósito de su antigüedad, no presentaban dificultad alguna, una vez establecido el principio de creer en la honestidad del observador" (Rogerson 1978, 8).

4.3.3 *Mito y desmitificación en Michaelis, en Heyne y en sus discípulos* (*)

La tendencia a considerar la Biblia a la medida del resto de la literatura antigua, la oscilación entre una desmitificación racionalista y una tematización de la especificidad del mito, la aportación del librepensamiento y de las adquisiciones etnológicas del mundo anglosajón –esto es, los temas propios de la hermenéutica del siglo XVIII en Alemania– se ejemplifican, peculiarmente, en Johann David Michaelis, nacido en Halle en 1717, y en Christian Gottlob Heyne (1729-1812).

Michaelis "en primer lugar, aplicó una concepción histórica unitaria de la lengua, de la naturaleza y del derecho en la interpretación del *Antiguo testamento*" (Dilthey 1900, 16). Se debe primeramente a él, en realidad, el haber devuelto el honor a los estudios histórico-gramaticales que habían sufrido una fuerte decadencia, por lo menos en el ámbito de la exégesis bíblica, con el debilitamiento de aquel vínculo humanista entre la filología, la filosofía y la teología, justamente en la primera fase de la Reforma, de Lutero a Flacio. "Cuando Michaelis comenzó su carrera", escribirá su discípulo Eichhorn en un elogio académico de 1793, "no existía aún una sana exégesis, más bien se podría decir que la situación estaba mucho peor que doscientos años antes. En el tiempo de la Reforma fueron ejercitadas todas las artes de la interpretación y esto era a causa del entusiasmo con el cual, desde poco más o menos un siglo antes, se le dedicaba atención al estudio de los clásicos antiguos. Sucesivamente, estas artes fueron sustituidas por la polémica y se vengaron, como era justo, llevando todas las partes integrantes de la teología a una barbarie que siguió triunfante hasta hace aproximadamente 50 años" (cit. en Verra 1966, 37, núm. 94). En la vasta producción de Michaelis se señalan los numerosos ensayos publicados en las *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Goettingensis, il Mosaisches Recht* (Frankfurt, Garbe 1770), y la nueva traducción alemana de la Biblia, dirigida por él (*Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte*, Gotinga, Dieterich 1769 *ss.*).

Michaelis –dando una primera señal de lo que, a partir de Ast y de Wolf, devendrá un ideal sitemático de los filólogos– examina la antigüedad con una perspectiva enciclopédica, proponiéndose integrar el análisis comparado de las literaturas antiguas (sagradas y profanas) con las adquisiciones tecnológicas, lingüísticas, históricas y jurídicas, resultado del per-

feccionamiento, en el siglo XVIII, del conocimiento histórico. Muestra de esta tendencia es la edición glosada de las lecciones dictadas en Oxford por el clasicista y orientalista Robert Lowth (1710-1787) que Michaelis hace circular en Alemania (*De sacra poesi Hebraeorum Praelectiones Academicae Oxonii habitae. Notae et epimetra adjecit*, J.D. Michaelis, Gotinga, Bocwizii et Barmeieri 1758). En efecto, Lowth se proponía examinar la literatura bíblica con los mismos instrumentos historiográficos y metódicos que fueron utilizados por las otras literaturas clásicas e indicaba su propio interés precisamente, por aquellas partes que –en una consideración ante todo teológica, como era, por ejemplo, la de Semler– resultaban secundarias o francamente eliminables en una lectura racional de la Biblia, como incluso las narraciones míticas y las formas expresivas de tipo poético.

Hay aquí, en esa obra, una dialéctica de la Ilustración. La secularización de la Escritura conduce a aislar los elementos míticos, asimilándolos al resto de la literatura antigua; y, sin embargo, justamente la reducción de lo sagrado a lo mítico no se resuelve en una simple 'desmitificación', sino que prepara una nueva consideración –esta vez de tipo estético-expresivo– de lo que es ahora conceptuado, en relación con lo mítico, como un elemento esencialmente literario. Pero –más adelante, con Herder– reaparece un concepto que hemos encontrado ya en Vico, es decir, la distinción entre los primeros elementos originarios del mito y sus reformulaciones tardías –en la fábula, en la alegoría literariamente estilizada, etc. De modo que, mientras estas últimas expresiones, ahora ya puramente estéticas, son consideradas ornamentos de una razón que puede prescindir de ellas, las primeras mitologías asumen una nueva convicción, que no depende del presupuesto de la inspiración divina, sino más bien es inducida de la consideración histórico-antropológica del mito como expresión originaria (y, por consiguiente, ontogenética y filogenéticamente fundamental) de los pensamientos y los sentimientos de la humanidad. La secularización racionalista de la Escritura, la reducción de la Biblia a mito, abre, pues, la vía a una nueva remitificación, concerniente a los orígenes de las lenguas y de la humanidad.

No obstante, Michaelis representaba sólo una primera etapa de este proceso. El examen comparado de los mitos hebraicos, de las 'fábulas' mosaicas y de los mitos griegos está justificado por él basándose en Herodoto, para quien el origen de todas las mitologías se investiga en Egipto (cuya cultura habría ejercido una larga influencia no sólo sobre Grecia, sino además –especialmente durante la época de la esclavitud y la mediación de Moisés– sobre el pueblo hebreo). Junto a las fuentes clásicas y en línea con las tendencias que hemos visto funcionar en Inglaterra, Michaelis da una gran importancia a un estudio de la Biblia apoyado en datos etnológicos. Promoverá en 1761, una expedición de especialistas (un orientalista, un botánico, un médico, un pintor y un topógrafo) a Oriente, bajo el patrocinio del rey de Dinamarca. Michaelis había redactado un cuestionario –que los especialistas debían responder con un análisis de campo– en el que se proponían preguntas relativas a plantas, enfermedades, animales, de los que se habla en el Antiguo Testamento, así como sobre el sistema de las mareas en el mar Rojo, para proporcionar una explicación científica del tránsito de los hebreos de Egipto al Sinaí. En 1762, Michaelis publicó el cuestionario: *Frage an eine Gesellschaft gelehrter Männer die auf Befehl Ihrer Majestät Königes von Dännemark nach Arabien reisen*; la expedición cumplió con las indagaciones propuestas, entristecida por grandísimas desgracias (cuatro de sus miembros murieron durante la investigación), pero en 1771, el único

sobreviviente, Carsten Niebuhr, comenzó a publicar el trabajo de la expedición (*Beschreibung von Arabien*, editado en Copenhague), el cual influirá extensamente sobre sucesivos estudios ya sea de arabística, o de exégesis del Antiguo Testamento.

Es en el marco de estos intereses que se sitúan los escritos de Michaelis sobre el derecho hebraico. En el "Ius Leviratus Israeliticum Explicatum" (*Commentationes...*, 1763), Michaelis explica el levirato (es decir, la costumbre hebraica por la cual, si un hombre muere sin hijos, un hermano desposa a la viuda, para asegurar la descendencia) mediante un examen comparativo entre el levirato bíblico y costumbres análogas rastreables en Mongolia. El punto de partida es el presupuesto –extensamente aceptado no sólo en el siglo XVIII– según el cual todas las fases evolutivas de la humanidad seguirían un decurso obligado y recurrente, prescindiendo de las peculiaridades de cada uno de los pueblos. "Lo que más interesa en el argumento de Michaelis es el hecho de que él anticipa un punto de partida que sería dominante en el siglo XIX, según el cual, lo que al escritor moderno le parecen ser conexiones *lógicas* entre los fenómenos, son transformadas en conexiones *históricas*. Michaelis no tenía verdaderos datos históricos respecto al origen del levirato en el antiguo Israel; pero lo que le parecía que era una conexión *lógica* plausible entre el levirato y la poliandría, como era practicada en Mongolia, era presentada como el *verdadero* origen *histórico* y como el *verdadero* desarrollo *histórico* de la institución del Antiguo Testamento" (Rogerson 1978, 7).

La teleología que orienta esta perspectiva arqueológica y, en general, etnológica es una filosofía de la historia según la cual todos los pueblos tienen orígenes y desarrollos iguales porque no existe más que *una* historia y *una* razón, que culmina en Europa en la época del pensamiento autónomo. Esta idea de la historia y la geografía constituye la suma general de la relación ilustrada (o más ampliamente moderna) con el mito; es, en conjunto, la fase primigenia y fundamental y la fase arcaica, siempre superada, que, después de todo, no tiene ya legalidad alguna ni obligatoriedad para nosotros. Se lo observa mejor aún en el *Mosaisches Recht*, en el cual Michaelis se propone estudiar la legislación mosaica "a la Montesquieu", concluyendo que las leyes de Moisés, las leyes bíblicas, no tienen ya carácter normativo para los modernos, por cuanto son normas consuetudinarias de los nómadas reelaboradas por Moisés con "circunspección egipcia" –o sea, ajustándose (según el presupuesto de la *Akkomodation*) a las circunstancias y hasta suscribiendo costumbres que él mismo desaprobaba. Aun en este caso, Herder ironizará sobre la descripción de Moisés en las telas del "Montesquieu hebraico": "en esta obra nada está verdaderamente explicado partiendo del espíritu oriental, del *tiempo*, del *pueblo*, de la *costumbre*; sino se encuentran esparcidos, por todas partes, únicamente flujos de un *commonsense* oriental sólo a medias y, en buena parte, europeo, que no puede satisfacer, ciertamente, al estudioso serio ni al espíritu verdaderamente crítico y mucho menos al oriental que siente latir la sangre de su estirpe. Todo el tratamiento está conducido siempre con el espíritu de nuestro siglo y al buen Moisés le son atribuidas máximas políticas que hasta para nosotros son solamente *loci communes* y que eran realmente extrañas para aquel pueblo, para aquel tiempo, para aquel legislador" (cit. en Verra 1966, 42). Del mismo modo, Herder estigmatizará la restauración de la interpretación 'tipológica' (que hemos encontrado ya en anteriores racionalismos, en la época alejandrina, medieval, etc.), y que es utilizada por Michaelis (*Entwurf der typischen Theologie*, 1763) y por otros (J. Ray, *Untersuchung über die Typologie*, 1784; Ch. Blasche, *Neue Aufklärung der mosaischen Typologie*, 1799) para justifi-

car las imágenes míticas como representaciones de fuerzas físico-naturales que en las épocas antiguas no podían ser expresadas con un adecuado lenguaje científico.

La polaridad entre el intento por salvar el mito y su relegación a lo arcaico se descubre, investigada a fondo, en Heyne. Clasicista, primero en Leipzig (1748-1752), después en Dresde y finalmente, llamado a Gotinga en 1763 como sucesor de Gessner, Heyne escribió un gran número de ensayos recogidos en los *Opuscula Academica* (Gotinga, J.C. Dieterich 1785) y otros aparecidos principalmente en las *Commentationes*... (1779-1807). "Heyne toma [...] posición decisivamente, en contra de la tendencia a ver en los mitos simples testimonios de las herramientas del espíritu humano, la cual se encuentra extensamente difundida en la cultura de la época y, se adhiere antes bien, con furor a dos presupuestos en boga, a saber, la tesis de que todos los mitos derivan, por una especie de distorsión diabólica, de la tradición bíblica y la de que son obra de la poesía o, más exactamente, del puro artificio poético" (Verra 1966, 22). Así en el "De origine et caussis fabularum homericarum" (*Novi Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis*, vol. VIII, 1777, pp. 34-54), Heyne muestra pleno conocimiento de la distinción entre los mitos primigenios y las reformulaciones poético-mitográficas: la poesía no es el origen de los mitos, sino al contrario, utiliza elementos míticos y leyendas anteriores elaboradas en el seno de las sociedades preliterarias. Asimismo, hecha esta distinción, no se puede impulsar el descrédito en los enfrentamientos de las fábulas y las mitologías hasta alcanzar la misticidad originaria. En esta apología indirecta del mito se reconoce, sin embargo, también el límite de la perspectiva de Heyne: el mito es, así, salvado de los ataques desmitificantes de la razón, pero es relegado al pasado, como atributo exclusivo de épocas primitivas. Las primeras expresiones de los hombres fueron seguramente míticas –y por esto, el mito tiene aún un valor científico para nosotros, en las investigaciones sobre la infancia de la humanidad; pero, para los hombres recién salidos de la minoría de edad es inconcebible una actualidad del mito desde su dimensión meramente arqueológica (actualidad que dará forma, por el contrario, a los proyectos románticos en torno a una 'nueva mitología': v. *infra*, II.1.1.1). La racionalidad –según el típico autoengaño de la Ilustración– está constitutivamente liberada del mito: en Heyne, "el reconocimiento del carácter *necesario* –no arbitrario o casual– del mito, para la cultura primitiva, tiene como contrapartida su inevitable limitación, por lo menos como elemento no exclusivamente ornamental, en el ámbito del mundo primitivo. [...] Los hombres primitivos disponían solamente de un lenguaje extraordinariamente rudimentario, hecho sobre todo de gestos y de interjecciones y, así, aun cuando querían expresar nociones inteligibles a las cuales habían llegado gradualmente, no podían hacer más que utilizar las nociones alcanzadas por la experiencia sensible más común, 'por las cosas percibidas', y 'transferirlas' a las demás cosas, explicándose, por lo tanto, 'por medio de apologías, de fábulas, de comparaciones y semejanzas y manifestando los estados de ánimo con un lenguaje casi pantomímico'" (Verra 1966, 26-27).

Los mitos modernos, las fábulas, las reelaboraciones literarias son siempre ornamentos de una razón más esencial y autónoma –por consiguiente, no son necesarios, en tanto que los mitos antiguos sí son necesarios y fundamentales como único modo de expresar una razón que disponía de expresiones lingüísticas y conceptos inadecuados–; pero justamente en la medida en la que son arcaicos, son superados ahora. Dentro de estas coordenadas, el método hermenéutico de Heyne se encamina hacia una recuperación lo más fiel posible del

sentido originario del mito, a través de una reconstrucción histórica y amplios análisis comparativos (también en Heyne se observa el recurrir a datos etnológicos extraídos de los informes sobre la vida de los indios de América, salvajes que han sobrevivido en el mundo moderno; así, los *Travels through the interior parts of North America*, Londres 1778, de J. Carver, son utilizados al año siguiente por Heyne para explicar los elementos primitivos de los mitos griegos).

Las investigaciones de Michaelis y de Heyne abrieron la vía a una generación de estudiosos que constituyen el *trait d'union* hacia la consideración de lo antiguo en la *Altertumswissenschaft* del Romanticismo. Éste es el caso, ante todo, de Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), discípulo de Michaelis y de Heyne en Gotinga y sucesivamente profesor de lenguas orientales en Jena (en 1775), y más tarde de filosofía en Gotinga (en 1778),autor, entre otras obras, de una *Urgeschichte* (1775, pero publicada en 1779), de una *Einleitung in das Alte Testament* (1780-1783) y de una *Einleitung in das Neue Testament* (1804). La perspectiva de Eichhorn, en el ámbito de la exégesis bíblica, plantea una síntesis entre la tendencia racionalístico-moral de Semler (en el campo teológico) y de Michaelis-Heyne (en el campo filológico e histórico) y la hermenéutica de Herder. "Eichhorn", escribirá Gabler cuando volvió a publicar la *Urgeschichte*, "ha indicado una nueva vía [...] para salvar, de modo razonable, este antiguo documento del escarnio de los enemigos de la Biblia y para explicarlo de modo fiel a la naturaleza y a la mentalidad del mundo antiguo" (cit. en Verra 1966, 102). Eichhorn 'salva', en efecto, la Escritura a través de una sistemática desmitificación orientada por una teoría general de la mentalidad primtiva. Así, pues, en un comentario a los pasajes del Génesis en los cuales se narra la caída de Adán y Eva (en el *Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur*, IV, 1779), Eichhorn brinda una explicación 'razonable' (orientada ya sea por la perspectiva teológica de la *Akkomodation* o por la tematización heyniana del mito) para las vicisitudes bíblicas: Adán y Eva habrían comido, efectivamente, un fruto venenoso, después se habría desatado un temporal, interpretado como signo de la cólera divina, al tiempo que indudablemente la serpiente constituye una figura completamente mítica. "Vista en el contexto general de la exégesis del Génesis en boga a finales del siglo XVII, esta interpretación no es tan burda como puede parecer a los lectores modernos. En aquel tiempo, representaba un esfuerzo por mantener la integridad del texto bíblico, entendido a la luz de una teoría del modo en que los primeros seres humanos conceptualizaban el mundo que los circundaba [...]. Después de Heyne y Eichhorn, las mismas e idénticas hipótesis antropológicas han sido formuladas innumerables veces por los estudiosos del Antiguo Testamento; pero, puesto que las interpretaciones bíblicas que se derivaban de ellas estaban conformadas según la mentalidad de la época, nadie pensó jamás poner en duda las hipótesis subyacentes" (Rogerson 1978, 9-10).

Esta postura está largamente difundida en el siglo XVIII tardío. Johann Philipp Gabler (1753-1826), basándose en Heyne, sostiene que "los mitos no son fábulas, sino antiguas leyendas y la mitología no es doctrina de las fábulas, sino, en sí y por sí, la más antigua historia y la más antigua filosofía". Y Heinrich Corrodi (1752-1793), profesor en el Liceo de Zúrich, en el ensayo "Ob in der Bibel Mythen sich finden?" (in *Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion*, Winterthur, Steiner 1794, vol. V, XVIII, pp. 1-73), lleva a cabo un estudio de la mitología bíblica comparándola con mitos indios, mexicanos, nórdicos y descubre

elementos estructurales recurrentes y temas comunes (la creación del mundo, el origen del mal, las causas de la diferencia entre las estirpes). "Todos los mitos que tienen por objeto la creación del mundo", escribe Corrodi, "son intentos de hacer intuible lo que por su naturaleza no puede llegar a ser intuible [...]. El mito comienza allí donde la verdadera creación ha debido terminar."

También en esta dirección se ubican los estudios de Georg Lorenz Bauer (1755-1806), orientalista primero en Altdorf y después en Heidelberg, autor de diferentes escritos, en la línea de Heyne y de Corrodi, entre los cuales está el *Entwurf einer Einleitung in die Schriften des Alten Testaments* (Altdorf-Nürnberg, Monath-Kussler 1794), la *Hermenéutica sagrada* (Leipzig, Weygan 1797) y el *Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments* (ibid 1799), donde reconoce en los mitos "las más antiguas leyendas del mundo antiguo y los primeros gérmenes de filosofía"; así como los ensayos sobre problemas mitológicos de Schelling, adolescente entonces (pero que concluirá su largo periplo especulativo justamente con una filosofía de la mitología), *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine*, 1792, y *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, 1793, que reelaboran con originalidad y vigor de estilo las contribuciones de Heyne, Herder, Eichhorn, Storr, Lowth, Burnet, Michaelis, Rosenmüller, etc. y subrayan cómo la especificidad del mito es su pertenencia a épocas pre-literarias (de aquí la dificultad que se había presentado ya a otros autores del siglo XVIII de extender la categoría de mito al Nuevo Testamento): "es esa historia la que contiene leyendas de una época en la cual ningún acontecimiento había sido puesto por escrito, sino sólo transmitido oralmente".

4.4 NUEVOS PROYECTOS DE HERMENÉUTICA UNIVERSAL

"A partir de este momento, la hermenéutica clásica y la bíblica avanzaron sin puntos en común. ¿No se trataba de concebirlas, ambas como aplicaciones particulares de una hermenéutica universal? El wolfiano Meier dio este paso en su *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* de 1757. Él concibió realmente la idea de su ciencia desde el punto de vista más universal posible: debe poner las reglas para examinar en toda exégesis de signos. Pero este libro muestra una vez más que no se pueden inventar nuevas ciencias partiendo únicamente del punto de vista arquitectónico o simétrico: éstas surgen exclusivamente allí donde las ventanas tapiadas impiden ver" (Dilthey 1900, 17).

Aquí la teleología diltheyeana, aparejada al desarrollo de la hermenéutica –concebido como un tránsito progresivo de lo particular a lo universal–, en cierta medida fuerza la génesis de las hermenéuticas universales. Como hemos visto, el proyecto de una hermenéutica general extiende sus raíces hasta las metafísicas barrocas orientadas por la idea de una *mathesis universalis* y de un 'sistema natural de la lengua'; y es justamente por lo que tiene de wolfiano (incluso de leibniziano) que Meier puede proyectar una hermenéutica universal. En otros términos, el propósito de una *universalidad* hermenéutica antecede a la confluencia históricamente objetiva de las hermenéuticas sagradas y profanas hacia una forma general que caracteriza la secularización del siglo XVIII. La universalidad es un ideal regulativo que

supera las posibilidades empíricas de la propia realización. Es en este marco válido, pero no causado exclusivamente por la convergencia de la filología clásica y por la exégesis bíblica, que se ubican además de las obras de Georg Friedrich Meier (1718-1777), las –no menos relevantes para el desarrollo del problema hermenéutico– de Johann Martin Chladenius (1710-1759) (así como de otras figuras sobre las cuales no nos detendremos, como Joachim Ehrenfried Pfeiffer, autor de los *Elementa hermeneuticae sacrae et universalis*, Jena 1743 y Johann Andreas Gorsch, el cual en el *De Hermeneutica in omnibus disciplinis eademque*, Jena 1756, formuló otra hermenéutica universal partiendo a Chladenius).

Pero Dilthey recoge bien las insuficiencias de estos proyectos del siglo XVIII que, como los de siglo anterior, siguen siendo esencialmente una intención vacía, no sostenida por un horizonte metafísico-epistemológico compacto que se hará accesible sólo algunos decenios más tarde. Desde este punto de vista, las inexactitudes de Chladenius y de Meier que se complementan, son significativas: el primero concibe la hermenéutica universal como una hermenéutica textual, pero lo hace con un espíritu dogmáticamente racionalista (desde el momento en que excluye de su propio horizonte a la hermenéutica bíblica, porque se aplica no a un texto razonable, sino a un escrito inspirado); el segundo, por el contrario, no presagia la distinción entre las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*, pero sí proyecta una semiótica general como *interpretatio naturae* (dentro de la cual se inscribe la *interpretatio scriptorum*); aunque esta semiótica es paradójica, en la medida en que los signos naturales son analizados como *segni divini*, retomando una tradición que de Agustín llega a Leibniz. Así, pues, anticipada e inconscientemente, esta perspectiva, no de una semiótica, sino de una simbólica universal, se afirmará con el romanticismo y luego con la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer en nuestro siglo (v. *infra*, IV.1.3). En ambas, en fin, la propensión a ver en la razón un órgano tanto más fuerte cuanto más autónomo es, impone, al menos tendencialmente, una desvalorización de la tradición difícilmente conciliable con un proyecto de hermenéutica universal. "Para la hermenéutica universal [...] la época era muy inmadura [...]. Tampoco era muy favorable ya a una metodología universal de la inteligencia del pensamiento, ajena a una 'época del pensamiento autónomo', como la Ilustración tardía, que justamente, con la resolución de la *querelle des anciens et des modernes* a favor de los modernos, había optado por la absoluta superioridad de la época moderna respecto a todas las épocas precedentes" (Geldsetzer 1983, 603).

4.4.1 *Johann Martin Chladenius (1710-1759)* (*)

Habiendo trabajado en Wittenberg, Leipzig, Coburgo y Erlangen y autor de obras teológicas y filosóficas, Chladenius publicó en Leipzig, en 1742, un volumen de seiscientas páginas intitulado *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* ("Introducción para la justa interpretación de escritos y discursos razonables"). Ya indicativo de la tensión ilustrada entre las pretensiones de universalidad y la desvalorización de la tradición resulta, como se ha visto, el modo en que Chladenius plantea el problema de la hermenéutica universal; se trata de interpretar "discursos y escritos razonables", por lo que Chladenius "prescinde, explícitamente, de los 'escritos sagrados', para los cuales la doctrina filosófica de la interpreta-

ción es, según él, sólo una antesala" (Gadamer 1960, 223). La interpretación misma es vista como una actividad que, si no contrasta precisamente con el ejercicio de la razón, ciertamente tampoco reviste una gran importancia filosófica. Escribe Chladenius: "En filosofía no tenemos gran necesidad de la hermenéutica, porque cada uno debe hacer uso de su propia capacidad de pensar y el acierto de un escrito filosófico que requiera de un gran esfuerzo interpretativo, no es de gran utilidad, ya que, inmediatamente después, surgirá la interrogante de si tal acierto es verdadero y cómo se puede demostrar; y en esto reside el verdadero arte de la filosofía" (Chladenius 1742, 105); por lo tanto, no existe "ningún otro medio para mejorar la situación si no el de renunciar totalmente a las interpretaciones y recomenzando todo desde el principio" (*ibid.*, 104).

No sólo el estatus epistemológico de la hermenéutica, sino obviamente también el concepto de interpretación, están tomados por Chladenius en términos fuertemente reductivos. Desde su perspectiva, una vez que la historia y la filología han suministrado las explicaciones generales necesarias para enmarcar un texto, seguirá habiendo los pasajes oscuros para los "lectores no provistos aún por un intelecto suficiente para comprenderlos"; es aquí donde se impone la necesidad (pedagógica) de la interpretación: "Interpretar a otro no es, pues, seguir facilitando a los lectores los conceptos de los cuales [...] requerimos para el perfecto entendimiento de un pasaje". Comprender e interpretar no son sólo cosas distintas –como lo demuestra la separación entre la historia y la filología, por una parte, y la hermenéutica, por la otra; sino la crítica y la interpretación, la discusión de un texto y su comprensión son actividades independientes unas de otras, de manera que, según Chladenius, se puede comprender sin discutir y sin criticar.

En la interpretación no se trata tanto de entender qué pretendía decir el autor usando ciertas palabras (a la *intentio auctoris* se ha dedicado todo el capítulo X de la *Einleitung*), sino, inversamente, aclarar qué significan ellas en sí mismas. Y el "qué" es aquí tomado al pie de la letra. La comprensión se ejerce sobre los objetos: la palabra denota una cosa y es a esta última a la que debe acceder el intérprete. La universalidad de la hermenéutica no nace de la reconstrucción de las intenciones del autor, sino más bien de la posibilidad de todo intérprete de arribar a las cosas denotadas por las palabras presentes en el texto. Pero la idea de una hermenéutica universal está entrampada por otro aspecto de la razón ilustrada, es decir, por la libertad del intérprete respecto a la tradición. Ciertamente, la comprensión es un hecho que se vierte sobre los objetos que están detrás de las palabras, pero es, como quiera que sea, un acto subjetivo que no puede ser prejuzgado por ningún presupuesto. Pero el intérprete, vinculado a los objetos, está libre respecto a la tradición. Nace de allí una contradicción entre ideales de libertad (y subjetividad) y de universalidad (objetividad). "Chladenius [...] reconoce que al acto de comprender se asocia siempre y necesariamente un aspecto subjetivo. Justamente porque de esta manera –contrariamente a la hermenéutica apodíctico-autoritaria de las épocas precedentes–, se vislumbra en el comprender un momento individual, el racionalismo debe limitar después tal momento, a fin de satisfacer el postulado de validez universal" (Szondi 1975, 47). Esta limitación que tiene como meta la universalidad se ejercita, en Chladenius, a través de la distinción entre una comprensión *directa*, que accede a la certeza del objeto (y que justifica, pues, la universalidad del comprender) y una comprensión *indirecta*, el momento no universal vinculado con el sujeto emanci-

pado y que depende "del uso de las disposiciones de nuestro ánimo, en virtud de las cuales nosotros, a partir del entendimiento directo, suscitamos en nosotros mismos diferentes tipos de conceptos e impulsos" (Chladenius 1742, 529).

Aquí se anuncia la *teoría del punto de vista*, que Chladenius elaborará diez años después de la *Einleitung*, con un volumen dedicado al problema de una ciencia general de la historia (*Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Lepzig, 1752), en el cual se ha querido ver a veces un antecedente del historicismo del siglo XIX (así ocurre en el último diltheyeano Joachim Wach, quien dedica un excurso a Chladenius en el tercer volumen de su monumental reconstrucción de la hermenéutica en el siglo XIX, cf. Wach 1932, 21-32). Esta aparente anticipación derivaría del hecho de que Chladenius elabora en relación con el conocimiento histórico, la teoría del *Sehe-Punkt*, según la cual las reconstrucciones históricas no pueden jamás ambicionar una total objetividad por cuanto los acontecimientos son vistos de acuerdo con perspectivas diferentes según quién los observa (Chladenius nos da el ejemplo de una revuelta que ha sido narrada de modos muy distintos según que el relato sea hecho por una persona "interesada" o "ajena", por un "amigo" o por un "enemigo", por una persona "docta" o por un "inculto", por un "revoltoso" o por un "súbdito fiel", etc.). La conclusión de Chladenius es que "Un relato imparcial [...] no puede ser igual a narrar algo sin ningún punto de vista, puesto que esto es imposible; y relatar con parcialidad no puede tampoco ser igual a narrar una vicisitud y su historia según el punto de vista propio, porque si no todos los relatos serían parciales" (Chladenius 1752, 151).

Pero también se habría desviado para proyectar teleológicamente sobre el siglo siguiente una concepción de la historia que es sólo indirectamente estandarte de los tiempos modernos, mientras de por sí "Chladenius ha transmitido la gnoseología de las historiografías premodernas y ha desarrollado de ella un concepto todavía no superado" (Koselleck 1979, 158). ¿En qué consiste el arcaísmo de Chladenius? La teoría del punto de vista presupone no tanto una idea de la mediación necesaria de toda perspectiva histórica, sino más bien una desconfianza fundamental hacia la mediación y, en última instancia, hacia la historia: "El 'autor o espectador' es más digno de consideración que el que se limita a 'repetir'; la tradición oral es superior a la escrita. Así, la historia antigua comienza siempre que perecen más testimonios oculares [...] Con la desaparición de las generaciones, [...] el límite de la historia antigua se desplaza y ésta aumenta en la misma medida en que se disipan los testimonios" (*ibid*). Permanece aquí el mismo horizonte epistemológico que hemos encontrado en la *Einleitung*: interpretar un texto correctamente significa llegar a tener claridad en torno al objeto del cual trata el texto que, en el ámbito del conocimiento histórico, se traduce en lo primario para la observación ocular de quien es espectador directo del suceso, respecto a la sucesiva mediación histórica. Existe un curso histórico objetivo del cual se dan múltiples representaciones, pero la objetividad no se resuelve en estas últimas, sino que tiene una consistencia autónoma, es el punto de partida fundamental desde el cual se irradian los diferentes *Sehe-Punkte*. (Lo que es algo distinto de la concepción del comprender que se afirmará a partir de Schleiermacher: "el elemento decisivo para el comprender es incluso aquí la comprensión del contenido, la inteligencia del objeto y no hay en ello traza de un proceso interpretativo de tipo histórico o psicológico-genético" [Gadamer 1960, 222]).

No es de extrañar que, a pesar de sus conatos, semejante hermenéutica no pudiese llegar

a una auténtica universalidad. Mediación e interpretación son aquí representaciones secundarias de lo que, pudiendo llegar, vendría a menos y de lo que en muchos casos se puede efectivamente prescindir, cuando se logra un acercamiento directo a la cosa. "La teoría de la perspectiva no está referida a la variación histórica en la comprensión de los textos, sino al cambio de imagen de los objetos de los cuales tratan los textos" (Szondi 1975, 78); una imagen que es siempre sólo un reflejo o una representación, la sombra de la cosa.

4.4.2 *Georg Friedrich Meier (1718-1777)* (*)

Límites diferentes, pero no menos significativos, caracterizan la hermenéutica de Meier, discípulo de los dos hermanos Baumgarten, profesor de filosofía en Halle desde 1746 y miembro de la Academia de las Ciencias de Berlín desde 1751. Su *Versuch einer Allgemeinen Auslegungskunst*, de 1757, podría ser considerado el reverso de la medalla, la otra cara de la hermenéutica de la Ilustración en sus pretensiones de universalidad.

Si Chladenius proponía una hermenéutica textual, Meier, por el contrario, tiene por fin una hermenéutica semiológica, inspirada en el rasgo distintivo de Leibniz y probablemente también en la *semeiotiké* de Locke (v. *supra*, 3.3). Leemos en el *Versuch*: "La hermenéutica universal es la ciencia de las reglas que se requiere seguir en la interpretación de todos o, por lo menos, de la mayor parte de las clases de signos" (Meier 1757, parágrafo 2). Y para Meier un signo es "un medio a través del cual se puede conocer la efectividad de otra cosa" (*ibid.*, parágrafo 7). La hermenéutica semiológica se aplica, ante todo, como *interpretatio naturae*, a los signos naturales puestos por Dios en el mundo; un ámbito más restringido y subordinado está constituido por la interpretación de los signos artificiales producidos por los hombres, y es aquí donde se ejercita la *interpretatio scriptorum*, la cual, al revés que para Chladenius, constituía la totalidad de la hermenéutica. Bajo el título resumido de *praktische Auslegungskunst*, ["la hermenéutica práctica"], son igualmente presentadas las clases de signos, en número mucho mayor que en el *corpus* textual chladeniano (y que nos recuerdan más bien la *Scienza Nuova* de Vico): la hermenéutica teológica, jurídica, característica, ética, la hermenéutica diplomática, del numen (para buscar predicciones en las estrellas, en las rifas...), la hermenéutica jeroglífica, numismática...

Típico de Meier es, en fin, el papel, central, de la intención del autor. Significado e intención vienen a coincidir sin más; son la misma cosa: "el significado hermenéuticamente verdadero es la intención por expresar, de la cual el creador del signo ha hecho uso" (*ibid*, parágrafo. 17). Pero interpretar aquí quiere decir comprender plenamente la intención autoral depositada en el signo (que de por sí podría, acaso, denotar mejor cosas diferentes de las adjudicadas por el autor). La razón de esta posición procede de la teodicea leibniziana que orienta a Meier: "En este mundo, que es el mejor de los mundos posibles, existe la más grande y universal conexión denotante posible en un mundo" (*ibid.*, parágrafo 35): y para Meier, el autor del mayor número de signos es Dios, cuya intención se respeta ante todo. Es en este punto en el que se basa el principio de la *equidad hermenéutica*, central en la perspectiva meieriana, o sea, el respeto a la intención autoral. "La equidad hermenéutica *(aequitas hermeneutica)* es la disposición de un intérprete para considerar verdaderos, en el plano hermenéu-

tico, los significados que concuerdan al máximo con las perfecciones del autor de los signos, por lo menos, hasta prueba en contrario. Esta equidad, considerada en relación con Dios, puede llamarse respeto hermenéutico hacia Dios *(reverentia erga Deum hermeneutica)*. Por eso, un intérprete que quiera comprender los signos naturales debe, en nombre del respeto hermenéutico hacia Dios, tener por verdaderos los significados sobre cuya base, si son verdaderos, consigue que los signos naturales sean los mejores signos, los que corresponden al máximo a la perfección de Dios, a su omniciencia y a su voluntad" (*ibid.*, parágrafo 39).

Como ya en Chladenius, también en Meier están presentes problemáticas hermenéuticas que después de no mucho tiempo adquirirán un esplendor diferente y preponderante, pero que permanecen aprisionadas dentro de una concepción metafísica y epistemológica aún completamente ilustrada. Es el caso, precisamente, del relieve otorgado a la intención del autor, al hecho de que la interpretación deba acceder al sentido acordado por la *mens auctoris*. A diferencia de cuanto ocurrirá con Schleiermacher, esta indagación no tiene nada de psicológico o genético: no se trata de remontarse desde la expresión escrita o desde el signo hasta una vida psíquica que ha pasado ni a una existencia extraña; más que existencial-psicológico, la indagación de la *mens auctoris* tiene aquí un tenor esencialmente naturalista-teológico: el modelo de la intención autoral es deducido, en efecto, de la creación de signos naturales por parte de Dios y los signos artificiales buscados por la *interpretatio scriptorum* son, en resumidas cuentas, deducidos analógicamente del modelo general de la creación divina de los signos.

Este enfoque es válido también, en el caso de la *equidad hermenéutica*, en la cual, dentro de ciertos límites, se podría encontrar una huella del presupuesto (aunque fuera filológico-humanista) de la *perfección*, o sea del principio, supuestamente en honor de Gadamer, según el cual, la aproximación al texto se hace primero con la expectativa de descubrir allí un sentido completo, mientras no se pruebe lo contrario, de modo que "Sólo cuando fracasa el intento de asumir como verdadero lo que está escrito estamos en condiciones de entender –psicológica o históricamente– el texto como opinión de los demás" (Gadamer 1960, 344). Pero aún aquí, no se puede acceder a una asimilación verdadera y propia entre el *ethos* hermenéutico de Meier y el presupuesto de la perfección. Ciertamente verdadero que en la hermenéutica meieriana el principio de la equidad hermenéutica constituye una anomalía respecto a las hermenéuticas profanas –mientras era un elemento corriente, por motivos obvios, en las hermenéuticas sagradas (sobre la peculiaridad de Meier en este aspecto, cf. Griffero 1985, 102 ss.). Pero el presupuesto de la perfección funciona en la hermenéutica de Meier, precisamente porque no es un principio profano, sino sagrado, orientado por el enfoque hacia Dios como creador de la mayor parte de los signos de nuestro mundo, que es el mejor de los mundos posibles. Y, como ya en el caso de la *mens auctoris* este presupuesto teológico es propiamente el que se transfiere analógicamente al ámbito antropológico de la *interpretatio scriptorum*.

En suma, el papel de la teodicea, en la hermenéutica de Meier, tiene otro sentido, que ha sido aclarado por Gadamer: el de una "modificación y moderación de la Ilustración" (1960, 320), características de la Ilustración alemana respecto a la francesa o inglesa, y que se manifiesta, paradigmáticamente, en los *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, que Meier publicó en 1766. Aun aquí vemos una anticipación formal de

aspectos que asumirán un papel decisivo en la hermenéutica del siglo XX, es decir, la rehabilitación del prejuicio en contra del prejuicio ilustrado hacia los prejuicios. Para Meier, la razón humana es muy débil para poderse orientar en ausencia de prejuicios y es, por lo tanto, un bien el haber sido educados en un horizonte de prejuicios legítimos, como los del cristianismo.

0. *¿Qué es la hermenéutica?*

Para una introducción a los significados históricos de la hermenéutica conviene, primero, referirse a las siguientes presentaciones generales: Ebeling 1959, Palmer 1969, Gadamer 1969 y 1974, Geldsetzer 1983. Sobre el problema hermenéutico, en su desarrollo histórico y en su significado teórico, cf. asimismo (además del clásico Dilthey 1900) los textos siguientes: J.Ch. Walch, "Auslegungskunst", en *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726; E.F. Vogel, "Interpres, Interpretation, Interpretieren", en *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, II/19, de J.S. Ersch y J.G. Grüber, Lepzig 1841, pp. 365-406; G. Heinrici, "Hermeneutik", en *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, de A. Hauck, Leipzig 1899, pp. 718-750; Apel 1955; Robinson 1965; Dilthey 1966; Hasso-Jaeger 1974; I. Mancini, "Ermeneutica", en *Nuovo dizionario di teologia*, de G. Barbaglio y S. Dianich, Roma 1976, pp. 370-382; G. Pattaro, "Ermeneutica", en *Gli istrumenti del sapere contemporaneo*, Turín, Utet 1982, vol. II, pp. 264-270; C. Von Borman, "Hermeneutik", en *Theologische Realencyclopädie*, 1986, pp. 108-137.

Una bibliografía general de la hermenéutica está en Heinrichs 1972 (sobre el concepto general de hermenéutica, cf. coll. 2-8). Introducciones elementales con valor orientativo son, por el contrario, las de E. Hufnagel, *Einführung in die Hermeneutik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1975; A. Diemer, *Elementarkurs der Philosophie: Hermeneutik*, Düsseldorf, Econ-Verlag 1977; Bleicher 1980 (este último sólo sobre la hermenéutica contemporánea).

Sobre Hermes, como origen mítico de la hermenéutica, cf. además de Kerényi 1963, F.K. Mayr, "Der Gott Hermes un die Hermeneutik", en *Tijdschrift voor Filosofie*, XXX, 1968, pp. 525-635. La figura de Hermes-Mercurio se vincula además con los orígenes de la hermenéutica literaria a través de la problemática de la oscuridad del sentido poético, que exige la intervención de un intérprete para devolver la comprensibilidad de las obras de los poetas. A este respecto, escribe Geldsetzer: "Puesto que la sabiduría de los dioses ha sido siempre considerada 'superior a la capacidad de compasión humana', mientras aun los oráculos se han formulado con cuidado por los sacerdotes de modo de que fuesen susceptibles de múltiples interpretaciones, cuando no permanecían intencionalmente 'ambiguos', así se nos acostumbró a suponer y a imaginar, aun en los textos y en los documentos del arte, una perfección de sentido superior, antes que una superabundancia de significado que se podía 'alcanzar' sólo parcialmente. La oscuridad refinada de no pocos poetas y el astuto virtuosismo en el inventar fórmulas por parte de sagaces contratadores de pactos y de enganchadores han añadido, en cualquier época, plausibilidad humana a la hipótesis de semejantes superabundancias de significado" (Geldsetzer 1983, 596). La oscuridad del mensaje poético está en la base de lo que, en el siglo V d.C., será el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marziano Capella, la conjunción entre Hermes-Mercurio y la filología como el conjunto de las artes liberales: "Aun para Mercurio, el dios que había permanecido célibe por más tiempo, había llegado en un bello día, la hora de tomar mujer. Un paso así de importante demandaba una asistencia competente. Virtus le sugiere dirigirse a Apolo, y éste le recomendó, en el acto, una candidata doctísima: Filología, la cual se distinguía por su completo saber itinerante de la belleza de las cosas celestes a los misterios de los infiernos. Acompañados por las Musas, los tres salieron al Parnaso para hacer consagrar el voto de Mercurio en una asamblea de los dioses. Para tal fin, la Filología viene como esposa vestida por la madre Frónesis; pero antes ha tenido que vomitar una gran cantidad de libros. Así preparada y aligerada pudo, a su vez, ponerse en camino hacia el cielo, sobre una litera conducida por Labor y Amor, Epimelia y Agripina. De las nupcias mismas no se recuerda mucho, apenas un regalo. Esto, sin embargo, parecía tanto más extraordinario cuanto que valía la pena inventar, por culpa suya, toda la historia. Se trataba de las *siete artes liberales*, a cuyo mito de fundación Marziano Capella ha

antepuesto las siete libres de su *De nuptiis Philologiae et Mercurii"* (Jauss 1982, 15).

1.1.1 *Platón y Aristóteles. La hermenéutica como anuncio y como expresión*

Sobre el concepto de hermenéutica en Platón, cf. Geldsetzer 1983, 595 núm. 4, donde se indican los lugares más significativos en los cuales aparece el término. En Platón, como lo recuerda Ebeling 1959, 50, aparece, por primera vez, el vocablo *hermeneutike [techne]*, en relación con la inspiración. Sobre el papel de la hermenéutica en los poetas, cf. de nuevo Kerényi 1963, 135 ss.; y para la subordinación del intérprete en Platón, cf. Ebeling 1959, 50, y Kerényi 1963, 134: "Los *exeghetai*, los 'intérpretes' funcionaban en Atenas por las leyes del culto y por los oráculos que daban aún ódenes rituales. Platón llamaba el Apolo de Delfos al exégeta universal (Rep. 427c). En la persona de Dios, el legislador puede identificarse con el intérprete; en los demás, el exégeta casi está subordinado a las leyes y a los deseos divinos. Un puesto bajo este orden lo tienen igualmente todos los seres en general que son *hermeneis*, lo que, según Platón, significa 'mediadores'; ellos no son 'intérpretes', en sentido estricto, como los *exeghetai* o los *hermeneutai* de los Oráculos, sino algo más. Ellos comunican, por medio del lenguaje, lo que los seres más altos pretenden decir. Los poetas son los *hermeneis* de los dioses (Ión 534c) y los rapsodas, los *hermeneis* de estos *hermeneis*".

Sobre la hermenéutica en Aristóteles, otra vez, Kerényi 1963, 134: "La lengua tiene, según Aristóteles, dos funciones: el agradar y el hablar. Este último es llamado por él ya *dialektos* ya *hermeneia* (De An. B8. 420b 19). El tratado que entre los escritos de Aristóteles lleva el título *Peri hermeneias* se ha llevado con mucha inexactitud al latín con *De interpretatione*. Se trata allí solamente de la frase, que se puede entender además como *hermeneia*, como la expresión lingüística en general, en pequeña o gran escala, desde el punto de vista lógico o desde el estilístico". Sobre el problema cf. además Hasso-Jaeger 1974.

1.1.3 *Alejandría y Pérgamo: el método histórico-gramatical y el método alegórico*

Sobre los problemas específicamente teóricos de la exégesis en la época helenística, conviene referirse, primero, a Szondi 1975, 17 ss. Para una representación general de la filosofía antigua, cf. Reynolds-Wilson 1968, 1-41, el cual se recomienda, además, para ulteriores referencias bibliográficas. Textos de carácter general son igualmente los de J.E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Londres 1903-1908, 3 vols., nueva ed. Nueva York, Hafner Publishing Co. 1958, y L. Canfora. *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari, Laterza 1987, pp. 477-482 ("La filología y la hermenéutica").

Sobre el carácter canónico del patrimonio literario para la sociedad griega, cf. primero, W. Jaeger, Paideia. *Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín-Leipzig, de Gruyter 1947, 3 vols. (ed. cit. comp. por A. Setti, Florencia, La Nuova Italia, 1959). Sobre Homero como la Biblia de los griegos, cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París 1956; A. Ronconi, *La critica omerica fino agli alessandrini*, Faenza 1964; A. Maddalena, *Storia della letteratura greca o dell'idealismo classico*, Milán 1967.

Sobre el problema de la exégesis histórico-gramatical en sus relaciones con la filosofía y con la historia, la bibliografía es –especialmente para la época moderna– amplísima: se remite aquí a Heinrichs 1972, 305 ss. ("Philologische Hermeneutik") y 333 ss. ("Historische Hermenutik"). Sobre el método histórico-gramatical en la antigüedad, cf. en particular F. Blass, "Hermeneutik und Kritik", en *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft in systematischer Darstellung*, al cuidado de I.V. Müller, Múnich, C.H. Beek'sche Verlagsbuchhandlung 1894. Sobre el principio de Aristarco de interpretar a Homero con base en Homero, cf. N.G. Wilson, "An Aristarchean maxim", en *The Classical Review*, núm. 21 (1971), pp. 172 ss.

Sobre la exégesis alegórica, la bibliografía, si esto es posible, es aún más amplia que la relativa al

método histórico-gramatical. Para el completo desarrollo de la alegoría, cf. Heinrichs 1972, 131, 133, 135-136, 139, 169, 176, 187, 245, 246, 297, 300, 315-316. Para una presentación en general, cf. W.H. Friedrich, "Allegorische Interpretation", en *Fischer Lexicon. Literatur*, al cuidado de W.H Friedrich y W. Killy, Frankfurt/M. 1965, y U. Eco, *Semiotica e filosofia del lenguaggio*, Turín, Einaudi 1984; e *idem.*, "La epístola XIII, el alegorismo medieval, el simbolismo moderno", en *idem.*, *Sugli specchi e altri saggi*, Milán, Bompiani, 1985; y De Lubac 1959-1964.

1.2 *El cristianismo, la Patrística y la Escolástica*

Los problemas relativos a la exégesis del texto sagrado sobrepasan ampliamente el espacio permitido a la presente reconstrucción. Existe, por un lado, el problema de la hermenéutica religiosa en general, pero la mayor parte de las historias de la hermenéutica, sobre este punto, parten de la Reforma protestante y más frecuentemente, de Schleiermacher, porque, en realidad, es justamente a partir de la Reforma que se explicita, en forma moderna, el problema de la hermenéutica sagrada (v. *infra*, 2.2). No obstante, parece problemático atenerse a criterios puramente nominalistas y tematizar historiográficamente el problema hermenéutico sólo cuando aparezca, explícitamente, el término 'hermenéutica'. Desde este punto de vista, conviene apoyarse, para una primera presentación de la hermenéutica sagrada, en el ya citado Ebeling 1959; en particular, además de una crítica del nominalismo (para el cual la referencia a la hermenéutica resulta legítima sólo donde el término está explícitamente presente), Ebeling pone en claro cómo el lugar del origen *conceptual* de la hermenéutica es indagado justamente en la confluencia entre la filología alejandrina y la tradición hebraico-cristiana: "La historia de la hermenéutica no está delimitada por la presencia de este término ni, mucho menos, concuerda con la historia de la comprensión y de la 'interpretación' [...] Pertenece a la historicidad de la hermenéutica el hecho de que tiene un origen determinado y en aras a la verdad, un doble origen histórico, vale decir, en el mundo griego hebraico, origen que, no obstante ser en algunos puntos, profundamente diferente, está unido a un desarrollo total sólo a través del encuentro de ambas corrientes tradicionales" (Ebeling 1959, 41-42).

Entre los textos clásicos sobre la hermenéutica cristiana antigua, véanse, en particular: J. Pépin, *Mythe et allégorie*, París, Montaigne 1958 (sobre los griegos, 85-214); De Lubac 1959-1964; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek paideia*, Harvard 1961; R.M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chétiennes à nos jours*, París 1967. Para una reconstrucción de la hermenéutica antigua muy sensible a las problemáticas filosóficas de la hermenéutica del siglo XX, cf. Bori 1987.

Para ulteriores investigaciones sobre el problema exegético, cf. H. Rost, *Die Bibel in den ersten Jahrhunderten*, Westheim 1946; W. De Boer, "Hermeneutic problems in early Christian literature", en *Vigiliae christianae*, 1947, pp. 150-167; C. Charlier, "Exégèse patristique et exégèse scientifique", en *Esprit et vie*, 1949, pp. 52-69; W.J. Burghardt, "On early Christian exegesis", en *Theological Studies*, II (1950), pp. 78-116; C.H. Dodd, *According to the Scripture*, Londres 1952; J. Daniélou, "The Fathers and the Scripture", en *The Eastern Churches Quarterly*, núm. 10 (1954), pp. 265-273; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'exegesi patristica*, Roma, Inst. patr. "Augustinianum" 1985; U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milán, Bompiani 1987, pp. 79-83. Para otros pormenores bibliográficos, cf. Heinrichs 1972, 121-138.

Por lo que concierne, en fin, a una mirada sumaria sobre la patrística preagustiniana, cf. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, París 1912; R. Aigrain, *Pour qu'on lise les Pères*, París 1922; J. Deblavy, *Les idées eschatologiques de S. Paul et des Pères apostoliques*, Alençon 1924; H. Korn, *Die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den apostolischen Vätern*, Londres 1928; A Casamassa, *I Padri Apostolici*; Roma 1938; A. Heitmann, *Imitatio Dei. Die Ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten 2 Jahrhunderte*, Roma 1940; L. Sanders, *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulisme*, Louvain 1943.

Sobre la patrística postagustiniana, cf., cuando menos a E.K. Rand, *Founders of the Middle Age*, Cambridge 1928; A. Guzzo, "L'Isagoge di Porfirio e i commenti di Boezio", en *idem.*, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Florencia 1940; E.T. Silk, "Boethius Consolatio philosophiae as a sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia", en *The Harvard Theological Review*, Cambridge, XXXII, 1939; K. Dürr, *The propositional Logic of Boethius*, Amsterdam 1951; R. Sabbadini, "Gregorio Magno e la grammatica", en el *Bolletino di filosofia classica*, VIII (1902), pp. 204-206; G. Pfeilschifter, *Die authentische Ausgabe der Evangelien-Homilien Gregor des Grossen*, Múnich 1900; G. Théry, *Études dionysiennes*, París 1932; G. Della Volpe, *La dottrina dell'Aeropagita e i suoi presupposti neoplatonici*, Roma, Tip. Ferri 1941; H.U. Von Balthasar, *Kosmische Luturgie Maximus' der Bekenner*, Freiburg i. Br. 1941; P. Minges, "Zum Gebrauch der Schrift 'De fide ortodoxa' des Johannis Damascenus in der Scholastik", en *Theologische Quartalschrift*, 1941, pp. 225-247; J. Pargoire, *L'Église byzantine*, París 1905.

Sobre el conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV, cf. A. Momigliano, comp., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963 (trad. it. *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Turín, Einaudi 1968); M.L.W. Laisner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca, Cornell U.P. 1967, e *idem.*, *Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500-900*, Londres 1957, pp. 25-53.

1.2.1 *Alejandría y Antioquía*

Sobre la importancia de Filón para el cristianismo, cf. Bori 1987, 52: "la contribución de Filón al desarrollo de la hermenéutica cristiana (que no depende, obviamente en su esencia, de la duplicidad de Testamentos) es enorme. La obra de Filón representa, en efecto, un modelo mucho más próximo al patrístico que el de la hermenéutica rabínica, el cual había ido perfeccionando sus procedimientos durante ese tiempo [...] El procedimiento filoniano no está dirigido tanto a explicitar, limitar y, eventualmente, extender por analogía el valor de una ley, sino a demostrar coherencia interna, la plausibilidad filosófica, la potencial universalidad de la experiencia religiosa y de las instituciones hebraicas. Testimonio de un hebraísmo intelectualmente refinado que se dirige confiadamente al mundo circundante para defender las razones propias y sobre todo, para proponerse como vía religiosa superior, la obra de Filón no podía dejar de influir análogas tentativas posteriores del cristianismo en el área helenística". Sobre Filón, cf., además: P. Heimsch, *Der Einfluss auf die älteste christliche Exegese*, Münster 1908; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, París 1958; K. Otte, "Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik", en *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese*, 7 Tubinga 1967. Ulteriores documentaciones bibliográficas en Heirichs 1972, 131, 295, 297.

Sobre el problema hermenéutico en el hebraísmo de la época precristiana, cf. Kerényi 1963, 130-131, el cual hace referencia a una comunicación de Gershom Scholem en la convención de Eranos en 1962. Scholem excluye que se pueda hablar, en el hebraísmo, de una hermenéutica como *techne*, comparable a la que se desarrollaba en Grecia. Y, con todo, escribe Kerényi siguiendo a Scholem, se puede hablar de una "vida espiritual basada en la hermenéutica". Así Scholem plantea, según Kerényi: "El esfuerzo del investigador de la verdad no consiste en discurrir sobre algo por cuenta propia, sino en el insertarse, más bien, en la continuidad de la tradición divina y explicarla, por lo que a él concierne, en relación con la propia época. En otras palabras: no el sistema, sino el comentario es la forma legítima en la cual desarrollar la verdad [...] La verdad debe ser ilustrada fundándose sobre un texto en el cual está ya dada con anterioridad [...] Así, pues, el comentario ha devenido la forma de expresión de la verdad característica del judaísmo, de aquel que se podría llamar el genio rabínico" (131). Cf. R. Loewe, "The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible", en *Studia Patristica*, I, Oxford 1955, pp. 492-514; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leyden 1961. Para ulteriores cotejos, cf. la nota bibliográfica en el parágrafo 1.2.2.2.

Por lo que toca a la especificidad hermenéutica del cristianismo, que examina sistemáticamente el Antiguo Testamento como alegoría y como anuncio de lo Nuevo, se ha observado, siguiendo de nuevo a Kerényi 1963, que ya en el hebraísmo la ley divina contenida en el Pentateuco viene apostillada, desde los siglos IV - III a.C. hasta el siglo II d.C., con una tradición oral, la "Toráh hablada". De aquí la necesidad de integrar el sentido de la Escritura con la nueva tradición. "Había una orientación hermenéutica que tenía –o creía tener– su razón de ser en la Sagrada Escritura misma y que en el judaísmo condujo a atribuir carácter de revelación no sólo al texto sagrado, sino aun a su comentario" (131). Sobre estos aspectos en el cristianismo, cf. Ebeling 1959, 53, y Bori 1987, 59 ss.

Sobre la escuela de Alejandría, cf., ante todo, J. Daniélou, "La démythisation dans l'école de 'Alexandrie'", en *Archivio di filosofia*, núms. 1 y 2 (1961), pp. 45-49. Cf., además, I. Heinemann, "Palästinesische und alexandrinische Schriftsforschung", en *Der Morgen*, núm. 9 (1933), pp. 122-137; W. Gruber, *Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern. Ein Beitrag zur Noematik der Hl. Schrift*, Graz 1957. Sobre Clemente de Alejandría, cf. C. Mondésert, "Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture", en *Théologie*, núm. 4 (1944). Sobre Cirilo Alejandrino: A Kerrigan, "St. Cyril of Alexandrie Interpreter of the Old Testament", en *Analecta Biblica*, núm. 2 (1952), y F.M. Abel, "Paralléllisme exégetique entre S. Jerôme et Cyrille d'Alexandrie", en *Vivre et Penser*, 1941, pp. 94-119, 212-230. Ulteriores referencias bibliográficas en Heinrichs 1972, 130 ss.

Sobre Orígenes, la bibliografía es obviamente amplísima, dada la importancia de su perspectiva para la exégesis cristiana (sobre lo cual cf. Bori 1987, 53 ss.). Para un marco general, cf. Heinrichs 1972, 132. Títulos de particular relieve son: J.A. Ernesti, "De Origene, interpretationis sacrorum librorum grammaticae auctore", en *idem.*, *Opuscula philologico-critica*, 1764; F. Prat, *Origène, le Théologue et l'Exégète*, París 1907; K. Rahner, "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", en *Revue d'ascétique et de mystique*, núm. 13 (1932), pp. 113-145; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Richmond, Virg. 1932; Londres 1958; E. Klostermann, "Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes", en *Theologische Literaturzeitung*, núm. 72 (1974), pp. 203-208; J. Daniélou, "L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène", en *Revue des Sciences Religieuses*, núm. 32 (1948), pp. 27-56 (y, del mismo, "Origène comme exégète de la Bible", en *Studia Patristica* 1, Berlín 1957, pp. 280-290); S. Länchll, "Die Frage nach der Objektivität der Exegese in Origenes", en *Theologische Zeitschrift*, núm. 10 (1954), pp. 175-197; R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963; E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Turín 1968; H. De Lubac, *Storia e spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, trad. it. Roma 1971; F. Cocchini, "Introduzione" a Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, Casale Monferrato, Marietti 1985, 2 vols., vol. I, pp. XI-XXXVIII (con bibliografía).

Sobre la escuela de Antioquía en su disidencia con Alejandría, cf. J. Guillert, "Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu", en *Recherches de science religieuse*, núm. 34 (1974), pp. 257-302. Sobre la exégesis antioqueña, se encontrarán cotejos bibliográficos en Heinrichs 1972, 133-134; entre los estudios mayores, cf. H. Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*, Weissenburg 1866; *idem.*, "Über Theoria und Allegoria nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener", en *Theologische Quartalschrift*, 1880; A. Vaccari, "La teoría della scuola esegetica d'Antiochia", en *Biblica*, I (1920), pp. 3-36; P. Magnanini. "La Teoria degli Antiocheni", en varios autores, *Scritti in onore di S. Ecc. Mons. G. Battaglia*, 1957, pp. 221-242; M.L.W. Laistern, "Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages", en *The Harvard Theological Review*, núm. 40 (1947), pp. 19-32. Sobre el problema de la teoría de la *condescensio* elaborada por Giovanni Crisostomo, y continuada en la época ilustrada (v. *infra*, 4.3.1), cf. F. Fabbri, "La 'condiscendenza' della divina ispirazione biblica secondo S. G. Crisostomo", en *Biblica*, núm. 14 (1933), pp. 334-347.

1.2.2 *Patrística y Escolástica en Occidente*

Sobre Tertuliano cf. R.E. Roberts, *The Theology of Tertullianus*, Londres 1924; J. Lortz, *Tertullianus Apologet*, 2 vols., Münster 1927-1928; A. Labhardt, "Tertullianus et la philosophie", en *Museum Helveticum*, 1950, pp. 159-180; H. Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullianus*, Gütersloh 1956; R. Braun, *"Deus christianorum". Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullianus*, París 1962; B. Altaner, *Patrología*, Turín 1968, pp. 151-166; O. Kuss, "Zur Hermeneutik Tertullians", en AA.VV., *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Jos. Schmidt*, Regensburg 1963, pp. 138-160.

1.2.2.1 Agustín (354-430). Hermenéutica, semiótica, filosofía de la historia

Para una primera presentación de las perspectivas exegéticas de Agustín, cf. Todorov 1978, 87 ss.; *idem.*, *Théories du symbole*, París, Seuil 1977 (trad. esp. *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila, 1993); Bori 1987. La obra más densa de Agustín con implicaciones hermenéuticas es la *De doctrina christiana* (en *Corpus Christianorum*, Turnholt, Brepols 1954 ss., vol. XXXII, de I. Martin, 1962). Para una bibliografía de la literatura secundaria específica, cf. Heinrichs 1972, 134-138. Estudios de particular importancia: H.N. Clausen, *Aurelius Augustinus Sacrae Scripturae Interpres*, Copenhague 1827; E. Morat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand 1906; R. Frick, "Schriftgebrauch und Schriftverständnis in Augustins Confessiones", en *Jahrbuch der theologischen Schule Betel*, III (1932); M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, París, Aubier 1944; J. Schildenberger, "Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des Hl. Augustinus", en *Augustinus Magister*, II *Études Augustiniennes*, París 1954, pp. 677-690; J.B. Payne, "Biblical Problems and Augustine's Allegorizing", en *The Westminster Theological Journal*, núm. 14 (1951-1952), pp. 46-64; P. Brunner, "Charismatische und metodische Schriftsauslegung nach Augustinus Prolog zu *De doctrina christiana*", en *Kerygma und Dogma*, 1955, pp. 59-69, 85-103; B. Prete, "I principi exegetici di Sant'Agostino", en *Sapienza*, núm. 8 (1955), pp. 522-594; G. Istace, "Le livre 1er du 'De doctrina christiana' de Saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en oeuvre", en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, núm. 32 (1956), pp. 289-330; J. Pépin, "Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie", en *Recherches augustiniennes*, París 1958, pp. 243-286; *idem.*, "À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique, l'absurdité signe de l'allégorie", en *Studia Patristica*, t. I, Berlín 1957, pp. 395-413; U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus*, Tubinga 1965; G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und schriftbeweis bei Augustin*, Tubinga 1959; *Saint Augustin et la Bible*, de A.M. La Bonnardière, París, Beauchesne 1986 (con bibliografía).

1.2.2.2 *La escolástica y el cuádruple sentido de la Escritura*

Las principales interpretaciones sintéticas son: M. De Wulf, *Histoire de la philosophie mediévale*, Lovaina 1900 (París, Vrin 1936 6a. ed.); M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo i. B. 1909-1911 (2a. ed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956); E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, París, Payot 1922, trad. esp. *Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos; *idem.*, *L'esprit de la philosophie médievale*, París, Vrin 2a. ed. 1932; É. Brehier, *La philosophie au Moyen Âge*, París, Albin Michel 1937, 2a. ed. 1949. Una orientación bibliográfica general es provista por C. Vasoli, *Il pensiero medievale, orientamenti bibliografici*, Bari, Laterza 1971.

Sobre el así llamado renacimiento del siglo XII y sobre la conclusión del humanismo medieval, cf. Ch.H Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard U.P. 1927; *idem. Studies in Medieval Culture*, Oxford, Clarendon 1929; G. Paré - A. Brunet - P. Tremblay, *La Renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*; J. de Guellinck, "L'essor de la littérature latine au XII siècle", en *Traditio*, Nueva York 1947, pp. 211-268; J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, París, Seuil.

Sobre los estudios naturalistas, cf. para un panorama general, T. Gregory, "L'idea di natura prima dell'ingreso della fisica di Aristotele", en *La filosofia della natura nel Medio Evo*, Acuerdos del III Congreso Internacional de Filosofía, 1964, Milán, Vita e pensiero 1966, pp. 27-65; E. Gilson, *Il medioevo e il naturalismo antico*, 1932, ahora en *Héloïse et Abélard*, París, Vrin 1938.

Sobre problemas estéticos y literarios: H.H. Glunz, *Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalters*, Bochum-Langendreer, Pöppinghaus 1937 (nueva ed., Frankfurt/M. Klostermann 1963); E.R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke 1948; J. Baltrusaitis, *Le Moyen Âge*, París, Colin 1955; J.J. Murphy, *Rethoric in the Middle Ages*, Berkeley-Los Ángeles, California U.P. 1974; U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milán, Bompiani 1987.

Sobre el problema exegético, cf., ante todo, de Lubac 1959-1964 y Bori 1987, 75 y ss., así como H. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tubinga, Niemeyer 1980. Para unos ahondamientos bibliográficos, cf. Heinrichs 1972, 138-141. Ulteriores textos para tomar en cuenta son, en fin: C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, París, Vrin 1944; *idem.*, "Exégèse mediévale en Occident", en el *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 4 (1949), pp. 608-627; R.M. Grant, *The Bible in the Church*, Nueva York, The MacMillan Co. 1948; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2a. ed. 1952; R.M. Grant - S. Terrien - J.T. McNeill, "History of the interpretation of the Bible", en *The interpreter's Bible*, de G.A. Buttrick, Nueva York y Nashville, Abingdon Press 1952, pp. 106-141; J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montreal-París, Inst. d'Études Mediévales-Vrin 1970; P. Riché - G. Lobrichon, comp., *Le Moyen Âge et la Bible*, París, Beauchesne 1984; F. Ohly, *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medio Evo*, trad. it. Bolonia, Il Mulino 1985.

Sobre la hermenéutica en la tradición hebrea, además de los títulos citados en la nota bibliográfica en el parágrafo 1.2.1, ténganse presentes, principalmente, los trabajos de G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zúrich, Rhein-Verlag, y Frankfurt/M. A. Metzger Verlag 1958 (trad. it. de G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milán, Il Saggiatore; n. ed. Genova, Il Melangolo 1986); *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zúrich, Rhein-Verlag 1960 (trad. esp. *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1976); *Kabbalah*, Jerusalén, Keter Publ. House 1974. Para una bibliografía general de la hermenéutica hebrea, antigua y moderna, cf. Heinrichs 1972, 293-300. Otros textos sobre el problema: W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Lepzig 1899-1905, 2 vols.; *idem.* "Die jüdische Bibleexegese vom Anfang des zehnten bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts", en *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*, de J. Winter y A. Wünsche, Trier 1894-1896, vol. II, pp. 239-339; H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Múnich 1922-1961, 6 vols.; R. Bloch, voz "Midrash", en el *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, V, París 1957, pp. 1263-1281; R. Loewe, "The 'Plain' Meaning of the Scriptures in Early Jewish Exegesis", en *Papers of the Institute of Jewish Studies*, I (1964), pp. 140-186; E.J. Rosenthal, "Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries", en AA.VV., *Studia Semitica*, Cambridge 1971, vol. I, pp. 165-185; L. Cattani, "Introduzione" a R. de Troyes, *alla Genesi*, Casale Monferrato, Marietti 1985, pp. XIII-XXXII; *Midrash and Literature*, de G.H. Hartman y de S. Budick, New Haven, Yale U.P. 1986.

2.1 *La filosofía y la filología en el humanismo como antecedentes de las ciencias del espíritu en el Romanticismo*

Sobre el humanismo y el renacimiento, como categorías historiográficas, cf. D. Cantimori, "Periodizzazione dell'età del Rinascimento", en *idem.*, *Studi di Storia*, Turín 1959, pp. 341 ss.; F. Chabod, *Gli studi di storia del Rinascimento*, Nápoles 1950; E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, Milán 1941; *idem.*, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1952; *idem.*, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa 1970; G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, Bolonia 1964.

La cuestión historiográfica principal está constituida por la interpretación del renacimiento como época de fractura (paradigmático en este sentido es J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*,

Basilea 1860, ampliada en más fases; o como una época que se reenlaza a una tradición retórica y científica viva ya en el medievo. Como tal ha sido considerado en: J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*; E. Gilson, "Humanisme médiéval et Renaissance", en *Les idées et les Lettres*, París 1932; W. Jaeger, *Humanism and Theology*, Milwaukee, Marquette Univ. Press 1943; P.O. Kristeller - J.H. Randall - E. Cassirer, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge, Mass. 1955.

Sobre el influjo de los estudios lógicos, cf. C. Vasoli, La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. *"Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán 1968.

Para una indicación de las fuentes y de la literatura sobre la tradición humanista desde el punto de vista de la hermenéutica, cf. Apel 1963, 479-489. Una revaloración sistemática de las implicaciones hermenéuticas de la filosofía del humanismo italiano ha sido llevada a cabo en las obras de E. Grassi; además de Grassi 1983, cf. *Macht des Bildes. Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Colonia, Verlag M. Du Mont Schlauberg 1970 (2a. ed. Múnich, Fink 1979); *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt 1973; *Die Macht der Phantasie Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein-Taunus, Athenaeum 1979; *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park and Londres, The Pennsylvania State Ubiversity Press 1980; "Preminenza del linguaggio razionale o del linguaggio metaforico? La tradición humanista", en *Archivio di filosofia*, 1977, pp. 67-94. Para una reconstrucción del nexo entre tradición humanista y Reforma protestante, cf., además, Dilthey 1891-1900.

Sobre el movimiento que conduce a la obra de Pietro Ramo, cf. W.J. Ong, *Ramus. Method and Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason*, Cambridge, Mass. 1958; P.A. Duhamel, "The Logic and Rhetoric of Petrus Ramus", en *Modern Philology*, 1948-1949; N.E. Nelson, *Ramus and the Confusion of Logic, Rhetoric and Poetry*, University of Michigan 1947; N.W. Gilbert, *Renaissance Concept of Method*, Nueva York 1960.

Sobre el desarrollo de la lógica humanista, cf., además, C. Vasoli, "La 'Dialettica' di Giorgio Trapezunzio", en *Atti della Accademia Toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'* (de aquí en adelante abréviese AC), XXIV (1959-1960) pp. 301-327; *idem.*, "Le 'Dialecticae disputationes' del Valla e la critica umanistica della logica aristotelica", en *Rivista critica di storia della filosofia*, XII (1957), pp. 412-433; *idem.*, "Ricerche sulle dialettiche quattrocentesche", en *Rivista critica di storia della filosofia*, XV (1960), pp. 265-287; *idem.*, "Dialettica e retorica in Rodolfo Agricola", en AC, XXII (1957), pp. 309-355; *idem.*, "J.L. Vives e un programma umanistico di riforma della logica", en AC, XXV (1960-1961), pp. 219-263.

2.1.1 *"Oradores" y "jueces". El alcance retórico-práctico del conocimiento*

Sobre la disidencia metódica y axiológica entre la jurisprudencia y la medicina, cf. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., pp. 42 ss., y A. Buck, "Zum Methodenstreit zwischen Humanismus und Naturwissenschaft in der Renaissance", en *Sitzungsberichte der Ges. zur Beförderung der ges. Natuwiss.*, Marburgo 1959.

2.1.2 *Filología e historia. El problema de la distancia temporal*

Sobre la filología humanista, cf. R. Pfeiffer, *Die Klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen*, Múnich, Beck 1982.

2.2.1 *La difusión europea del humanismo*

Para la bibliografía erasmiana, v. *infra*, 2.2.2; sobre el papel de Erasmo como mediador entre el humanismo y una Reforma, Dilthey escribe: "Erasmo es el fundador del racionalismo teológico. Con esta expresión pretendo designar la soberana reflexión de la inteligencia que determina la sustancia de la fe en

una relación entre Dios, Cristo, el hombre, la voluntad libre y participante de la acción divina, concebidos expresamente como entidades independientes y extrañas una respecto de la otra. A esto se agrega, además, una fuerte conciencia de los límites del intelecto, lo que Erasmo llamará su escepticismo. El racionalismo teológico se desarrolló a partir de la Ilustración humanista, representada especialmente por Lorenzo Valla y por Lodovico Vives; y su primera obra clásica fue el escrito *De libero arbitrio*, publicado por Erasmo en 1524 después de un largo titubear" (Dilthey 1891-1900, 96-97).

Sobre la reaparición del término "hermenéutica" en el renacimiento, cf. Hasso-Jaeger 1974, 63 ss. Hasso-Jaeger se remite, en particular, a las *Cornucopiae* de Nicolaus Perottus (Niccolò Perotti, arzobispo de Siponto), publicadas en Venecia en 1498: "Item ab *Hermenéuo hermeneia* dicitur quod interpretationem significat, unde extat Aristoteles liber *peri hermeneias* hoc est de interpretatione" (p. 142, 59); "A merce vero Mercurius dirivatur, Jovis filius ex Maia Atlantis filia qui mercaturae deus est, et deorum interpretes, ideo a Gracis, Hermes dicitur, a *tou hermeneuein*, quod est interpretari" (p. 141, 1); y, en fin, a la voz *Hermeneia* del *Lexicon Philosophicum Graecum* de Rodolfo Goclenio (Marburgo 1615). Pero la acuñación del término sucede sólo después del renacimiento (donde, como se ha visto, prevalece la *ars critica* o *ars interpretandi*). "Se debe a la moda imperante en el seudoclasicismo del siglo XVII de retornar a la originaria terminología griega, suponiendo que, junto a la expresión latina ya en uso, *ars interpretandi*, fue introducida la palabra con el sonido griego *hermeneutica*, de donde nuestra 'hermenéutica'" (Robinson 1965, 19).

2.2.1.1 *La peculiaridad del problema de la lengua en la cultura alemana en la época del humanismo*

Sobre el problema de la lengua en Alemania, cf. P. Hankamer, *Die Sprache, ihr Bild und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert*, Bonn 1927.

2.2.2 *La Reforma y el principio escritural*

La bibliografía sobre la hermenéutica en la Reforma, es amplísima. Para indicaciones generales, cf. Heinrichs 1972, 142-147 (literatura crítica), 163 ss. (fuentes), y Weimar 1975, 158-162 (literatura y fuentes); Weimar es tomado en cuenta, igualmente para una primera introducción general al problema hermenéutico en el pensamiento de la Reforma (*ibid.*, cap. III, "Hermeneutik und Theologische Dogmatik", pp. 28-65).

Otros textos de carácter general son:

Sobre la Reforma: G. Ritter, *Die Weltwirkung der Reformation*, 1938; H. Rueckert, "Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LII, 1955; E.W. Zeeden, "Zur Periodisierung und Terminologie des Zeitalters der Reformation und Gegenreformation", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, VII, 1956, pp. 433-437.

Sobre el Humanismo alemán: L. Geiger, *Rinascimento e Umanesimo in Italia e in Germania*, 1891; G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classichen Altertums*, 2 vols., 1893; G. Ritter, "Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus", en *Historische Zeitschrift*, vol. 127 (1923); P. Joachimsen, "Der Humanismus un die Entwicklung des deutschen Geistes", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. VIII (1930); K. Burdach, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, 1935.

Sobre el Humanismo alemán, en su conexión con la Reforma y la hermenéutica sagrada: J. Ficker, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit* (Prefacio a *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, en *Luthers Gesammlte Werke*, I, 1, Weimar, Böhlaus 1908); K. Räber, "Studien zur Geschichtsbibel S. Francks", en *Germanische Studien* 1952.

De gran utilidad para reconstruir la problemática filosófica y teológica en la exégesis de la Reforma está, además, J.H. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Refor-*

mation bis zur Gegenwart, Neunkirchen, Neunkirchener Verlag 1956, 2a ed. 1969, el cual parte de la Reforma para concentrarse más tarde, específicamente, en los desarrollos de la hermenéutica en la época de la Ilustración. Cf., además, H. Kimmerle, "Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67 (1970), pp. 162-182. Para una reconstrucción del horizonte espiritual y científico de la época de la Reforma, cf., en fin, Dilthey 1891-1900.

Obras de Lutero: *Luthers Gesammelte Werke (Weimarer Ausgabe)*, 4 sec. (*Werke, Tischreden, Die Deutsche Bibel, Briefe*), 66 vol., Weimar, Böhlaus 1883 ss.

Sobre Lutero, bibliografía en Heinrichs 1972, 142-144. Cf., además:

Obras generales sobre Lutero y su tiempo: H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Heidelberg 1955: H. Stephan, *Luther in der Wandlung seiner Kirche*, Berlín 1951; A. Pincherle, *La formazione di Lutero e gli inizi della Riforma protestante in Germania*, Roma 1961-1962; I. Salvatorelli, "Lutero e l'Umanesimo", en *La cultura*, marzo 1930; E. Seeberg, *Luthers Theologie, Motive und Ideen*, Gotinga-Stuttgart 1929-1937; E. Hirsch, *Luther-studien*, 2 vols., Gütersloh 1954; R. Hermann, *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*; Gotinga-Zúrich 1960; J.E. Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche* París 1934; G. Ritter, *Luther. Gestalt und Tat*, Gütersloh 1962; J. Walter, *Die Theologie Luthers*, Gütersloh 1940; H. Strohl, *La pensée de la Reforme*, Neuchâtel-París 1951; W. Von Loewenich, *Der Moderne Katholizismus*, Wittenberg 1956; L. Chestov, *Sola fide. Luther et l'Église*, París 1957.

Sobre la hermenéutica teológica de Lutero, cf., además de las obras citadas en la bibliografía sobre la Reforma, F. Rosenzweig, *Die Schrift und Luther*, Berlín 1926; Th. Pahl, *Quellenstudien zu Luthers Psalmenübersetzung*, Berlín, 1931; F. Hahn, "Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologische Voraussetzungen", en *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1934-1935, pp. 165-218; K. Holl, *Luthers Bedeutung für den Fortschrift der Auslegungskunst*, Tubinga, 1932; H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tubinga 1948; G. Ebeling, "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1951, pp. 172-230; *idem.*, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tubinga, 1954; *Lutherstudien*, vol. I, ivi 1971; P. Meinhold, *Luthers Sprachphilosophie*, Berlín, 1958; R. Hermann, *Von der Klarheit der heiligen Schrift. Untersuchungen über Luthers Lehre von der Schrift*, Tubinga, 1958; F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Gotinga, 1966; G. Krause, *Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten*, Tubinga, 1962.

Sobre los criterios adoptados por Lutero en su traducción de la Biblia, cf. H. Blum, *Martin Luther, Creative Translator*, St. Louis Missouri, 1965, y sobre todo, L. Mittner, "Lutero III. La versione della Bibbia", en *idem.*, *Storia della letteratura tedesca*, vol. I. *Dai primordi pagani all' età barocca*, Turín, Einaudi 1977, pp. 617-621. Sobre la Reforma luterana y el problema de la lengua, cf. W. Kohlschmidt, "Luther und ensere Sprache", en *Zeitschrift für Deutschkunde*; A.E. Berger, "Luther und die neuhochdeutsche Schriftsprache", en *Festschrift für Alfred Götze*, Berlín, 1943. Otras noticias bibliográficas sobre el problema histórico y teórico de la traducción, en Heinrichs 1972, 289-292 (traducción de la Biblia), 323-328 (problema de la traducción).

Sobre Melanchton, cf. F. Delbrück, *Philipp Melanchton, der Galubenslehrer*, Bonn 1826; F. Galle, *Versuch einer Charakteristik Melanchtons als Theologe und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs*, Halle 1840; Dilthey 1891-1900, 207 ss; Q. Breen, "The Subordination of Philosophy to Rhetoric in Melanchton", en *Archiv für Reformation* XLIII, 1952; H. Sich, "Melanchton als Ausleger des Alten Testaments", en *Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik*, núm. 2 (1959).

Sobre Erasmo cf. C. Dolfen, *Die Stellung Erasmus zur scholastischen Methode*, Múnich 1936 1936; K.A. Meissinger, *Erasmus von Rotterdam*, Zürich 1942; G. Coppola, *La critica neotestamentaria di Erasmo da Rotterdam*, Bolonia, Zanichelli 1943; Bori 1987, 111 ss.; S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1570-1580*, Turín, Bollati Boringhieri 1987.

Sobre Calvino y su Zwingli: J. Mckinnon, *Calvinand the Reformation*, Londres, 1936; E. Nagel, *Zwinglis Stellung zur Schrift*, 1896.

Sobre la exégesis en la contrarreforma, cf. V. Baroni, *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausana 1943; *idem.*, *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, ivi 1950; G. Fessard, "Le Fondement de l'Hermenéutique selon la XIII Règle d'orthodoxie des Exercises spirituelles d'Ignace de Loyola", en *Archivio di filosofia*, 1963, pp. 203-219; L. Desnoyers, "Bossuet et la Bible", en *Bulletin de littérature ecclesiastique*, núm. 42 (1942), pp. 210-230.

2.2.2.2 *Flacio Illirico (1520-1575) y el círculo hermenéutico*

Para las obras de Flacio, cf. M. Flacius Illyricus, *De ratione cognoscendi sacras literas*, ed. de Johanns Musaeus, 1719 (reproducción anastática (sic) con introducción de L. Gelssetzer, cf. Geldsetzer 1968); una selección antológica en traducción italiana –a la cual nos remitimos para las citas– se encuentra en Ravera, a c. de 1986, pp. 25-31 (con una presentación bio-bibliográfica en las pp. 23-25).

Sobre Flacio: W. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 vols., Erlangen, 1856-1864 (reimpresa 1964); A. Twesten, *Matthias Flacius Illyricus*, Berlín 1844; G. Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, I, *Matthias Flacius Illyricus*, Sttutgart, 1936; A. Von Schwartz, Die *Theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus*, Múnich, 1933; G. Franck, *De Matthiae Flacii Illyrici in libros sacros commentatio theologica*, Leipzig, s.f.; Dilthey 1966, 599-608: al cual conviene remitirse, además, para los primeros autores de la hermenéutica religiosa en el protestantismo, como Franz y Glassius (pp. 609-611); Weimar, 1975, 38 ss.

2.3 *Las hermenéuticas jurídicas*

La hermenéutica jurídica constituye un ámbito de estudios amplísimo, que por razones de economía y de competencia no podremos abordar en el presente manual. Por eso nos limitaremos a una observación sobre el problema del derecho en el romanticismo (Savigny y Thibaut, II, 1.3.1); y, para el siglo XX, se examinará sólo la perspectiva hermenéutica de Emilio Betti (IV, 4.1: dejando aparte los problemas específicamente jurídicos), y sin considerar las problemáticas hermenéuticas de otros grandes jusristas del siglo XX, como Erich Danz y Karl Engisch. Para profundizaciones y desarrollos sobre la hermenéutica jurídica, cf. principalmente, además, a Geldsetzer 1966, Hasso-Jaeger 1975, 38-41, y Heinrichs 1972, 365 ss. (fuentes para los siglos XVI-XVIII, 371-374; y para el siglo XIX sec., 374-376; para el siglo XX, 377 ss.; así como la distinta literatura crítica para los argumentos específicos). Para una presentación sumaria de las problemáticas de la hermenéutica jurídica, cf. Th. Viehweg, *Topik und jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, Múnich 1953, 3a. ed. 1965; Betti; H.L.A. Hart, *The concept of Law*, Oxford 1961; Ch Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, París, PUF 1958.

3.1 *La transición de la cultura humanista al espíritu del racionalismo y los primeros proyectos de hermenéutica universal*

Sobre el desarrollo del racionalismo aristotélico, cf. T. Gregory, "Aristotelismo", en *Grand Antologia Filosofica*, vol. VI, Milán, Marzorati 1964, pp. 607-837; C. Carbonara, *Il secolo XV*, Milán 1943; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, I, Turín 1952, pp. 97-199; *idem.*, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Florencia 1935; A. Corsano, "Aristotele tra Rinascimento e Barocco", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1955, pp. 504-513; *idem.*, "Studi sul pensiero del tardo Rinascimento", en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXVII (1958), pp. 34-117 y 201-255, XXXVIII (1959), pp. 76-97, XL (1961), pp. 87-91 y 173-180 y 499-507, XLI (1962), pp. 56-64; Garin 1952, pp. 172 ss. y 191 ss.; *idem.*, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia 1961; C. Giacon, *La seconda Scolastica*, 2 vols., Milán

1944; W. Gilbert Neal, *Renaissaance Concepts of Method*, Nueva York 1960; P.O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, 1962; P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.

Sobre el pensamiento científico del Renacimiento, cf. J.H. Randall, *Roots of Scientific Thought*, de Ph.P. Wiener y A. Noland, Nueva York 1960; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. V, IVI 1941; E.J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlín 1956; A. Koyré, *From the closed World to the infinite Universe*, Baltimore 1957.

De Bacon, cf. Bacon 1623, y *Scritti filosofici*, de Paolo Rossi, Turín, Utet 1975 (con una amplia bibliografía). Sobre Bacon: K.R. Wallace, *F. Bacon on Communication and Rethoric*, Chapel Hill 1943; F. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago 1948; B. Farrington, *Francis Bacon, Philosopher of Industrial Age*, Nueva York 1949; *idem.*, *The Philosophy of Francis Bacon*, Liverpool 1964; W.F. Howell, *Logic and Rethoric in England (1599-1700)*, Princeton 1957; Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari, Laterza 1957; *idem*, *I filosofi e le machine (1400-1700)*, Milán, Feltrinelli 1962; J.L. Harrison, "Bacon's view of Rethoric, Poetry and Imagination", en *The Huntington Library Quarterly*, 1957, pp. 107-125; L. Anceschi, "Bacone tra Rinascimento e Barocco", en *Rivista di Estetica*, 1957, pp. 322-345; O. Funke, "Sprachphilosophische Probleme bei Bacon", en *"Zeitschrift für Englische Studien"*, LXI; E. De Mas, "La filosofia linguistica e poetica di F. Bacone", en *Filosofia*, 1963, pp. 495-542.

Sobre los proyectos de hermenéutica universal nacidos en el espíritu del racionalismo del siglo XVII, Weimar 1975, 52 ss., Geldsetzer 1983, 600-601, y sobre todo, Hasso-Jaeger 1974, 41 ss. (que le dedica una investigación a fondo a la *Idea boni interpretis* de Dannhauer). Otras obras de Dannhauer, además de la *Idea*, son la *Hodosophia christiana seu Theologia positiva*, 3a. ed. Leipzig 1695, y la *Hermeneutica sacra sive methodus ad exponendam S. Literarum*, Strassburg 1654. A propósito del universalismo en la *Idea*, Geldsetzer escribe que Dannhauer "demostraba por un lado, que tiene que haber en él una ciencia filosófica del interpretar, universal como la gramática y como ésta aplicable a todos los objetos de la facultad filosófica; por el otro, sin embargo, sostenía que esa ciencia es diferente a la gramática y a la retórica y por eso puede ser sólo una parte de la lógica [...] Una clasificación parecida a la hermenéutica dentro de la lógica parecía posible, en todo caso, sólo a condición de que la lógica no fuese concebida como disciplina puramente formal, y éste fue ciertamente el caso después de la Reforma ramista, cuando se produce una fusión de la lógica y la retórica. A pesar de ello, se mostró pronto la tendencia a confinar a la hermenéutica, en un primer momento, a la parte aplicada de la lógica, para después suprimirla nuevamente por completo de la lógica misma" (p. 600). Sobre el racionalismo en materia de hermenéutica sagrada, cf. J.H. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Forschung des Alten Testaments*, Neunkirchen, Kreis Moers 1956; K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibel-Kritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag der historich-kritischen Theologie*, Múnich 1966.

3.2 *La hermenéutica bíblica en el "Tratado teológico-político" de Spinoza (1670)*

Sobre el problema hermenéutico en Spinoza, cf. ante todo, L. Strauss, *Die Religionkritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas teologisch-politischem Traktat*, Berlín 1930 (nueva edición inglesa ampliada, *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York 1965); *idem.*, "Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorlaüfer", en *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, de K. Wilhelm, Tubinga 1967, vol. I, pp. 115-137; R. Piepmeier, "Baruch de Spinoza: Vernunftsanspruch und Hermeneutik", en Nassen, comp., 1982, pp. 9-42 (con bibliografía). Cf., además, J. Manuel, *Spinozas Tractatus Theologico-Politicus auf seine Quellen geprüft*, Breslau 1879; I. Husik, "Maimonides and Spinoza on the Interpretation of the Bible", en *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, 1 (1935), pp. 22-40; S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, París, PUF 1965; S. Pines, "Spinoza's Tractatus theologico-Politicus, Maimonides and Kant", en *Studies in Philosophy* (Scripta hierosolymitana 20), de

O. Segal, Jerusalén 1968, pp. 3-54.

Sobre el concepto de religión: W. Prümers, *Spinozas Religionbegriff*, Halle 1906; G. Bohrmann, *Spinozas Stellung zur Religion. Eine Untersuchung auf der Grundlage des Theologisch-politischen Traktats*, Giessen 1914; E. Powell, Spinoza and Religion, 2a. ed. Boston 1941; L. Strauss, "Anleitung zum Studium von Spinozas Theologisch-politischem Traktat", en *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, de N. Altwicker, Darmstadt 1971, pp. 300-361; M. Walther, *Methaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburgo 1971.

Sobre la filosofía política: R. McShea, *The Political Philosophy of Spinoza*, Nueva York 1968; W. Eckstein, "Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza", en *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, cit., pp. 362-376.

Sobre la situación social y teológica en Holanda en la época de Spinoza, cf. Dilthey 1891-1900, 128 ss.; K. O. Meinsma, *Spinoza und sein Kreis. Historisch-kritische Studien über holländische Freigeister*, Berlín 1909; L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confesionnel au XVIIe siècle*, París 1969; J.L. Price, *Culture and Society in the Dutch Republic during the 17th Century*, Londres 1974; K. Hecker, *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas*, Regensburg 1975.

3.3 *Leibniz y la mediación entre la herencia humanista y el proyecto de "mathesis universalis"*

Sobre Locke: C.A. Viano, *John locke: dal razionalismo al"Iluminismo*, Turín Einaudi 1960; S.M.P Fitts, *John Locke's Theory of Meaning: an Exposition and Critique*, Washington 1960; D.A. Givner, "Scientific preconceptions in Locke's philosophy of Language", en *Journal of the History of Ideas* (1962); M.D. Wilson, "Leibniz and Locke on first Truths", *ibid.* (1967).

Obras de Leibniz: G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, t vols., Berlín 1875-1890; en el presente estudio se han utilizado en particular, Leibniz 1705, y Leibniz ed. 1918.

Estudios clásicos sobre la logística leibniziana: B. Russell, *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900 (trad. esp. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, Siglo Veinte); E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, Elwert 1902; L. Couturat, *La logica di Leibniz*, trad. it. de U. Sanzo, Nápoles, Glaux 1973.

Sobre los problemas lingüísticos y hermenéuticos: J. Neff, *Leibniz als Sprachforscher und Etymologe*, Heidelberg Lyceumsprogramm, 2a parte, 1870 y 1871; P. Heinrici, "Hermeneutique, oecumenisme et religion. Le cas Leibniz", en *Archivio di Filosofia*, 1968, pp. 553 ss.; S. Tagliagambe, *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero-linguaggio da Leibniz a Hegel*, Milán, Feltrinelli 1980; P. Rossi, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bolonia, Il Mulino, 2a. ed. 1983.

Heidegger dedicó cursos y seminarios en Marburgo y en Friburgo a la reflexión leibniziana sobre el principio de la razón: M. Heidegger, "Aus der letzten Marburger Vorlesung", en *Zeit und Geschichte. Festschrift für Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tubinga, Mohr 1964, pp. 497-507; ahora en M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M., Klostermann 1967, pp 373-395; el curso completo, con el título *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, ha sido publicado compilado por K. Held en el vol. XXVI de las obras completas de Heidegger, Frankfurt/M., Klostermann 1978; cf., además, también de Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), en *Segnavia*, cit., pp. 79-131.

Sobre el principio de la razón en Leibniz, cf. O. Saame, *Der Satz vom Grund bei Leibniz*, Mainz, Krach 1961; J. Derrida, "The principle of Reason", en *Diacritics*, otoño de 1983, pp. 3-20; *idem.*, "Psiché. Invention de l'autre, en Derrida 1987b, 11-61.

4.1 *La hermenéutica del pietismo y la "patología sagrada"*

Para un marco general, cf. E. Peterson, "Das Problem der Bibel-auslegung im Pietismus des 18. Jahr-

hunderts", en *Zeitschrift für Systematische Theologie*, núm. 1 (1923), pp. 468-481; H. Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962; M. Schmidt - W. Janasch, *Das Zeitalter des Pietismus*, ivi 1965; C.H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 2 vols., Gütersloh 1964-1966; AA.VV., *Pietismus und Bibel*, Wittenberg 1970; P. Kawerau, *Die ökumenische Idee seit der Reformation*, Stuttgart 1971.

Para un examen de conjunto de la hermenéutica en el pietismo, cf. Dilthey 1966, 618-620 ("Die hermeneutische Lehre des Pietismus von den Affekten").

Sobre autores singulares, de modo especial en cuanto a los exégetas de la Biblia, cf. P. Grünberg, *Philipp Jakob Spener*, vols., Gotinga 1893-1906; E. Ludwig, *Schriftsverständnis und Schriftsauslegung bei J. A. Bengel, Stuttgart 1952;* G. Mälzer, *Johann Albrecht Bengel, Leben und Werk*, Stuttgart 1970.

Sobre Francke: H. Welsch, *Die Franckeschen Stiftungen als wirtschaftliches Grossunternehmen*, Halle/Saale - Wittenberg 1956, O. Podczeck, *A.H. Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs - und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts*, Halle/Saale 1960; G. Meyer, *Der Hallenser P. August Hermann Francke in seinem Verhältnis zum Protestantismus*, Berlín 1970; Gadamer, introducción a Gadamer-Boehm, comps., 1976, 20 ss.; Weimar 1975, cap. III. Una selección de obras de Francke se puede encontrar en *Werke in Auswahl*, de E. Peschke, Wittenberg 1969.

4.1.1 *Johann Jakob Rambach (1693-1735)*

Obras principales de Rambach: *Institutio Hermeneuticae sacrae*, Jena 1723; *Exercitationes hermeneuticae sive pars altera institutionum hermeneuticarum sacrarum*, Bremen 1728; "Dissertatio theologica de idoneo sacrarum literarum interprete", en J.F. Buddeus, *Miscellanea sacra*, III, Leipzig 1730, pp. 1234-1292; *Erläuterungen über seine eigene Institutiones hermeneuticae sacrae, aus der eigenen Handschrift des seligen Verfassers*, de E.F. Neubauer, Giessen 1738. Una selección antológica es fácil de hallar en Ravera, comp., 1986, pp. 34-42 (con una bio-bibliografía, de T. Griffero, pp. 32-34).

Como se ha visto, Rambach no puede ser considerado el primero en haber introducido la noción de *adplicatio* o *applicatio*. Geldsetzer (1983, 598) insiste en la importancia para esto de un predecesor de Rambach, J.H. Ernesti (el tío del más conocido Ernesti del siglo XVIII, Johann August), el cual en el *Compendium hermeneuticae profanae seu de legendis scriptoribus profundis praecepta nonnulla, in justitiae disciplinae rationem elegantiorem lietrarum et* polymathéias *studiosorum gratia redacta*, Leipzig 1699, distingue entre *indagatio* y *applicatio*: "unus [actus] est veri libri explicandi sensus *indagatio*. Alter expositi et intellecti scriptoris ad varios usos applicatio" (pp. 4-5). La determinación del sentido, *indagatio*, responde a una exigencia de búsqueda, es decir, indagadora; la necesidad de aplicar el sentido según la exigencia del momento responde, por el contrario, a una exigencia dogmática. Pero, justamente, por las amplias implicaciones hermenéuticas de un principio parecido, es en resumidas cuentas, imposible determinar con precisión el acto de nacimiento de la *applicatio* (Bori 1987, por ejemplo, la descubre ya en Gregorio Magno).

4.2 *Vico como el Búho de Minerva de la tradición humanista*

Obras de G.B. Vico: *Opere di Vico*, 8 vols., de B. Croce, G. Gentile, F. Nicolini, Bari, Laterza 1911-1941.

Sobre el alcance filosófico sumario de la obra de Vico, conviene, obviamente, partir de la revaloración viquiana conducida por el neo-idealismo italiano: cf. en particular B. Croce, *La filosofia di G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1911, 5a. ed. 1953; *idem.*, "Le fonti della gnoseologia vichiana", en "Atti dell'Accademia pontaniana, 1912 (en fin, en el volumen del mismo *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, n. ed., ivi 1967, pp. 233-259), y G. Gentile, Studi vichiani, Messina, Principato 1915, 2a. ed. Florencia, Sansoni 1927. Otras obras sobre la perspectiva filosófica de Vico: D. Severgnini, *La riabili-*

tazione del senso nel Settecento e la regioni storiche dello spiritualismo umanistico secondo il Vico, Como 1941; *idem.*, *Nozze, tribunali ed are*, Milán 1959; V. Rufner, "Vicos philosophische Bedeutung", introducción a la edición alemana de la autobiografía viquiana (G.B. Vico, *Autobiographie*, Zúrich 1948); L. Pareyson, "La dottrina del ingegno en G.B. Vico", en *Atti dell' Accademia delle scienze*, Turín 1948-1949, y en *Convivium*, 1958; Apel 1953, 405-478; E. Grassi, "Critical philosophy or topical philosophy", en varios autores, *G.B. Vico. An International Symposium*, 1969.

Sobre la teoría y la filosofía viquiana de la historia, cf. Meinecke 1936; Löwith 1949; R. Caponigri, *Time and Idea. The Theory of History en G.B. Vico*, Londres-Chicago 1953; A.G. Manno, *Lo storicismo de G.B. Vico*, Nápoles 1965; F. Tessitore, *Dimensioni dello storicismo*, ivi 1971, pp. 26 ss.

Sobre el problema del mito: G. Villa, *La filosofia del mito de G.B. Vico*, Turín 1949; G. Prestipino, *La teoria del mito e la modernità di G.B. Vico*, Palermo 1962.

Sobre el Humanismo, Renacimiento y barroco en el pensamiento viquiano: L. Giusso, *La filosofia di G.B. Vico e l'età barocca*, Roma 1943; E. Garin, *La filosofia dal Rinascimento al Risorgimento*, vol. II, Milán 1947; E.R. Curtius, "Neuere Arbeiten über den italienischen Humanismus", en *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, X/9, 1947-1948; S. Caramella, *La riforma dell'Umanesimo in G.B. Vico*, Palermo 1960.

Sobre filología y lingüística: E. Auerbach, *Vico und Herder*, 1931; *idem.*, "Giambattista Vico und die Idee der Philologie", en varios autores, *Homentage a Antoni Rubió i Lluch*, Barcelona 1936, vol. I, pp. 293-304; A. Pagliaro, "La dottrina linguistica di Vico", en *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 1959.

Sobre exégesis y hermenéutica: G. Aliprandi, *G.B. Vico e la Scrittura*, Turín 1949; E. Betti, "I principi di scienza nuova di G.B. Vico e la teoria della interpretazione storica", en *Nuova rivista di diritto commerciale*, núm. 10 (1957), pp. 48-57.

4.3 *La Ilustración y la secularización de la Biblia*

Para una bibliografía sobre la hermenéutica en la época de la Ilustración, cf. Heinrichs 1972, 147-149. Textos de carácter general son: H. Weber, Reformatorische Orthodoxie und Rationalismus, I.1, 1937,I.2, 1940,II, 1951, y, sobre todo, Verra 1966, que traza una documentadísima reconstrucción del desarrollo de la hermenéutica de la Ilustración (extensa y especialmente pensada) hasta la época de Herder, con un amplio acopio de material bibliográfico y documental.

El problema de la secularización de la Biblia, asimilada a la naturaleza y a la historia humana, es un hilo conductor de la hermenéutica ilustrada, lo demostraron obras tales como: G.P. Zenkel, *Elementa hermeneuticae sacrae methodo naturali concinnata*, o Gelbricht, *Interpretationem librorum divinorum ab interpretatione librorum humanorum nihil differre*, 1764. Pero, justamente en cuanto que la idea de secularización deviene, con la Ilustración, la suma de la modernidad, conviene tener presente, asimismo, algunos estudios recientes, los cuales, con una perspeciva teórica, testimonian y desenvuelven la actualidad del problema: Löwith 1949; F. Bianco, *Distruzione e riconquista del mito*, Génova, Silva 1962; H. Lübbe, *Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo i.B.-Múnich 1965 ; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1966; W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie*, Mannheim 1969; G. Vattimo, comp., 1987.

Sobre la secularización de la hermenéutica bíblica de Bultmann y de sus discípulos, cf. en el presente volumen el cap. III, parágrafo 3.1.2.2.

Conviene tener presentes, además, los textos y las investigaciones recogidas en la colección "Theologische Forschung", Hamburgo, Evangelischer Verlag Herbert Reich, y las convenciones promovidas en los años sesenta por Enrico Castelli (documentos recogidos en *Archivio di Filosofia*: "Il problema della demittizzazione", 1960; "Demittizzazione e morale", 1965, "Mito e fede", 1966).

4.3.1 *Perspectivas teológicas: antiescrituralismo y "Akkomodations-theorie"*

Sobre los orígenes de la *Akkomodationstheorie* en la teoría de la *condescensio* de Giovanni Crisostomo y en el alegorismo de la escuela de Antioquía, v. *supra*, la nota al parágrafo 1.2.1. Pero, la Ilustración se apoya en un presupuesto nuevo, la filosofía de la historia, la cual reconoce diferentes "espíritus de época" como origen de las diferentes "mentalidades". Según Geldsetzer 1983, 603, núm. 4, el primero en recurrir a la categoría de espíritu de época fue Jean Barclay, en *Icon Animorum*, Londres 1614, "en el cual se analizaba el *genius* o *spiritus* de los diversos siglos, regiones, pueblos, sistemas de gobierno, corporaciones y clases sociales." Retomado en Vico, Montesquieu, Voltaire, el concepto de "espíritu de época" encuentra su propio apogeo al concluir el siglo XVIII, en la época de la Ilustración madura (cf., en particular, G.G. Füllerbon, "Was heisst den Geist einer Philosophie darstellen?", en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, vol. I, Züllichau und Freystadt 1794, pp. 191-203, donde se elabora un programa sistemático de *Geistesgeschichte*, remitiendo la noción de espíritu de la época al romanticismo, al historicismo y a la filosofía de las formas simbólicas).

De S.J. Baumgarten se puede encontrar una selección antológica extraída del *Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermenutik* (de J.Ch. Bertram, Halle 1769) en Gadamer-Boehm, comp., 1976, 81-91. Sobre Baumgarten, cf. Dilthey 1966, 622-625, y Verra 1966, 38, 88.

Otras obras de J.S. Semler: *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 4 vols., Halle 1760-1769; *Apparatus ad liberalem Novi Testamenti Interpretationem*, ivi 1767; *Apparatus ad liberalem interpretationem Veteris Testamentis*, ivi 1773; *Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des Neuen Testaments zu befördern*, ivi 1786; *Neuer Versuch zur Beförderung der Kirchlichen Hermenutik*, ivi 1788. Sobre Semler, cf. G. Horning, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftsverständnis und seine Stellung zu Luther*, Gotinga 1961; W. Schmittner, *Kritik und Apologetik n der Theologie Johann Salomo Semlers*, Múnich 1963. Cf., además, Dilthey 1966, 630-640, y Verra1966, 88-89, 95.

De J.A. Ernesti se puede encontrar una selección antológica en traducción italiana (extraída de la *Institutio Interpretis...*) en Ravera, a c. de, 1986, con nota bio-bibliográfica de T. Griffero, pp. 43-51. Sobre Ernesti, cf. A. Teller, *Ernestis Verdienste um Theologie und Religion*, 1783; J. Van Vorst, *Oratio de Ernestio, optimo post Grotium duce interpretum Novi Testamenti*, 1804; Robinson 1965, 19, núm. 19; Dilthey 1966, 642-645.

4.3.3 *Mito y desmitificación en Michaelis, en Heine y en sus discípulos*

Sobre el mito y la desmitificación cf., además de las indicaciones ya señaladas en la nota al parágrafo 4.3, la bibliografía referida en G. Glöge, *Mythologie und Luthertum. Recht und Grenze der Entmythologisierung*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1963, pp. 170-209, y los siguientes estudios: G. Hartlich - W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubinga, Mohr 1952; E. Büss, *Die Geschichte des mythischen Erkennens*, Múnich, Kaiser 1953; J. De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo i. B., Karl Alber 1961.

Sobre la escuela de Gotinga en general, cf. Dilthey 1966, y Verra, el cual, además, en las pp. 159 ss., suministra una amplia colección antológica de textos como fuentes sobre el problema del mito en la escuela de Gotinga (Heyne) y en otros autores de la Ilustración madura: C.G. Heyne, "Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata", 1763, en *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis*, 1785-1786, vol. VIII, pp. 1-19; *idem.*, "De caussis fabularum seu mythorum veterum physicis", 1764, en J.C. Dieterich, *Opuscula Academica*, Gotinga 1785, vol. I, pp. 184-206; *idem.*, "De opinionis per mythos traditis", 1799, en *Commentationes...*, 1798-1799, vol. XIV, pp. 143-149; *idem.*, "Sermonis mythici seu symbolici interpretatio", *ibid.*, 1807, vol. XVI, pp. 285-323; J.J. Hess, "Gränzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie, personificierte Darstellung, Poesie, Vision

was würkliche Geschichte ist", en *Bibliothek der heiligen Geschichte*, 1792, vol. II, pp. 153-254; H. Corrodi, "Ob in der Bibel Mythen sich finden?", en *Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion*, 1794, vol. V, pp. 153-254; G.L. Bauer, *Hebräische Mythologie des alten und des neuen Testaments*, Leipzig, Weigand 1802, vol. I, pp. 1-56.

Sobre Michaelis: R. Smend, *J.D. Michaelis. Festrede zur akademischen Preisverteilung*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1898; B. Hinrichs, *Die religionphilosophischen Elemente in J.D. Michaelis "Dogmatik"*, Gotinga, Huth 1911; H. Hecht, *T. Percy, R. Wood, und J.D. Michaelis. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Genieperiode*, Stuttgart, Kohlhammer 1933. Sobre el influjo de Lowth sobre Michaelis, M. Alpers, *Die Alttestamentliche Dichtung des englischer Literaturkritik des 18. Jahrhunderts unter bes. Berücksichtigung von R. Lowths "Praelectiones de sacra poesi Hebraeorum"*, Gotinga, Huber 1927. Sobre la expedición en Arabia; D.G. Hogarth, *The Penetration of Arabia*, Londres 1905; T. Hansen, *Arabia Felix*, ivi 1964.

Sobre Heyne: R. Fick, *Ein Bericht Heynes aus der westfälischen Zeit und s. Programmatische Bedeutung. Vorarbeiten zur Geschichte der Götting. Universität*, Gotinga 1924, F. Klingner, *Chr.G. Heyne*, Leipzig, Poeschl & Trepte 1937; H. Neubert, "Der Ruf Chr.G. Heyne nach Dresden", en varios autores, *Otto Glauning zum 60. Geburtstag*. Leipzig, R. Hadl 1938, vol. II, pp. 43-52.

Se ha llegado a la conclusión de que, a pesar de estar extensamente difundida y de ser definitivamente predominante la justificación mitológica de las narraciones bíblicas no está fuera de duda, como resulta de las tesis elaboradas, a finales del siglo XX, por Hess: "Grenzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie, personificierte Darstellung, Poesie, Vision, was würkliche Geschichte ist". cit., vol. II, pp. 153-254 –de modo que es posible hablar de una polaridad entre Eichhorn, Gabler, etc., por un lado, y Hess, por el otro: "por una parte, se arranca de la filosofía para realzar el inconsciente carácter mítico de lo que pretende ser revelación o por lo menos fruto de inspiración, y, presuponiendo una constante tendencia a superar el momento negativo y primitivo del mito, se reconoce la inevitabilidad de una fase mítica de la religión, pero para relegarla, en cuanto tal, a un pasado que puede ser tomado en cuenta sólo con distanciamiento crítico y con intentos científicos de análisis y clasificación; por otra parte, inversamente, se excluye que una forma de religiosidad mítica pueda ser auténtica, puesto que el mito conlleva una perspectiva naturalista, politeísta, 'supersticiosa', y, por consiguiente, se excluye la posibilidad de que se pueda hablar de religiosidad auténtica fuera de la tradición hebraico-cristiana, así como de mito en esta tradición" (Verra 1966, 118).

4.4.1 *Johann Martin Chladenius (1710-1759)*

Obras de Chladenius: *Opuscola Academica*, Leipzig 1741, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, ivi 1742 (n. ed. anastática de L. Geldsetzer, cf. Chladenius 1742; *De sententiis et libris sententiosis disputatio philosophica*, ivi 1742; *Logica práctica*, ivi 1742; *Logica sacra sive introductio in Theologiam systematicam*, Coburg 1745; *Vernünftige Gedanken vom dem Wahrscheinlichen und desselben gefährliche Missbräuche*, Leipzig 1748; *Disputatio philosophica de vestigiis*, ivi 1749; *Nova Philosophia*, ivi 1750; *Allgemeine Gechichtswissenschaft*, ivi 1752.

Sobre Chladenius: Dilthey 1966, 621; E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1903, p. 203; R. Unger, "Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturges- chichte", en *idem.*, *Gesammelte Studien*, Berlín 1929, pp. 98-100; Wach 1926, 27, y 1933, 21-32; F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Friburgo i. B. 1951, p. 120; Gadamer 1960, 221-223; Szondi 1975, 27-88 y 114-117; Geldsetzer 1969, V-VIII y XIX-XXIX; C. Henn, "'Sinnreiche Gedanken'. Zur Hermeneutik des Chladenius", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, núm. 58 (1976), pp. 240-264; C. Friedrich, *Sprache und Geschichte. Untersuchungen zur Hermeneutik von Johann Martin Chladenius*, Meisenheim am Glan 1978, *idem.*, "Johann Martin Chladenius: Die Allgemeine Hermeneutik und das Problem der Geschichte", en Nassen, comp., 1982, 43-75; Koselleck 1979, 151-177; T. Griffero, "Chladenius: l'ermeneutica tra

prospettivismo e obiettivismo", en *Rivista di estetica*, núm. 23 (1986), pp. 3-31.

Para el contexto de la historiografía chladeniana: en el tercer volumen de *Das Verstehen*, Wach antepone al examen de las teorías de la historia en el siglo XIX, un análisis general de las hipótesis historiográficas del siglo XVIII (los autores examinados, además de Chladenius, son Gatterer, Wegelin, Russ, Wachsmuth, Gervinus). Remitimos, por consiguiente, sin más, a Wach 1933, 32-88.

4.4.2 *Georg Friedrich Meier (1718-1777)*

Además del *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (reprod. anastática Geldsetzer 1965; trad. parcial de M. Ravera en ed. comp. por, 1986, 65-73, con bio-bibliografía de T. Griffero, *ibid.*, 64-65) y de los *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, 1766, Meier es autor de una *Vernunftslehre* (1752) y de una *Metaphysik* (1755-1759).

Sobre Meier: S.G. Lange, *Leben Georg Friedrich Meiers*, Halle 1778; E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch A.G. Baumgarten und G.F. Meier*, Leipzig 1911; Gelsetzer 1865 (hasta ahora el estudio más completo) y 1983, 602-603; Szondi 1975, 195 ss.; P. Rusterholz, "Semiotik und Hermeneutik", en *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*, de U. Nassen, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich, Schöningh 1979, pp. 37-57 (sobre Meier, pp. 38-44); T. Griffero, "Ciò che l'autore non sa", en varios autores, *Ciò che l'autore non sa*, Milán, Guerini y asociados 1988 (Rusterholz y Griffero traen a discusión la idea –sostenida a su juicio, por Szondi– según la cual Meier recurriría exclusivamente a la *mens auctoris*).

PARTE II
EL SIGLO XIX Y LA GESTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU (*)

1. EL ROMANTICISMO Y LA FORMACIÓN DEL CANON DE LAS "CIENCIAS DEL ESPÍRITU" (*)

Una especie de ironía parece dominar el decurso de la hermenéutica en el romanticismo. La necesidad de restablecer una relación con la tradición, dispersa o desaparecida después de la ruptura revolucionaria, acentúa el problema de la distancia temporal y la necesidad de la comprensión del pasado. El pasado mismo comienza a extenderse con una amplitud anteriormente desconocida. Al profundizarse en el conocimiento de las lenguas y las escrituras del Oriente, ensancha los límites de la historia mucho más allá de Homero y la Biblia. El conocimiento de lo que, en un tiempo, había sido conocido –el ideal de la filología del siglo XIX– puede apoyarse ahora en las categorías del espíritu y de la reflexión elaboradas por el idealismo trascendental, que subordina lo positivo a lo especulativo, la ciencia a su doctrina. Lo que Hegel impugnará a Kant –es decir, que no se puede conocer antes de haber conocido, como lo pretende la filosofía crítica, porque sería como querer nadar antes de entrar en el agua–, justifica en gran medida el procedimiento histórico-filológico frente a la idea de un saber privado de presupuestos. "El círculo atribuido por Hegel a la teoría del conocimiento como contradicción aprehendida, ha sido justificado en la experiencia fenomenológica como forma de la reflexión misma. Forma parte de la estructura del saber de sí el hecho de que se debe haber conocido para poder conocer explícitamente: sólo algo sabido con antelación puede ser recordado como un resultado y ser atravesado hasta su génesis. Este movimiento es la experiencia de la reflexión y su fin es el conocimiento que el criticismo afirmaba inmediatamente" (Habermas 1968, 11). Es en este marco que puede surgir, en Schelling, la idea de una física especulativa por la cual la naturaleza no es más que el espíritu inconsciente, de modo que, justamente, la física, o sea, el modelo al cual Kant quería adecuar la filosofía, resulta ahora determinada filosóficamente. Y es un horizonte epistemológico de este género el que –aun en sus numerosísimas oscilaciones– dirige la formación de todo el canon de las ciencias del espíritu del Romanticismo, de la filología, la historia, la mitografía, la lingüística comparada y hasta la historia del derecho.

Por otra parte, justamente, la atenuación de las instancias especulativas y enciclopédicas de la época del idealismo trascendental –y la consecuente reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia– determinará, en un lapso de tiempo relativamente breve, la transición de la teoría especulativa del conocimiento hacia lo contrario: es decir, hacia la teoría positivista de la ciencia. El canon completo de las ciencias del espíritu permanecerá atrapado en el marco de un horizonte positivista y se esforzará por distinguirse de las ciencias de la naturaleza con estrategias que en los hechos confirmarán la dependencia mimética de las *Geisteswissenschaften* respecto a las *Naturwissenschaften*. Lo positivo, que en la época del romanticismo no era más que el resultado o la sombra de lo especulativo, devendrá al fin el criterio último de la realidad; y, aun aquí, lo irónico es que la justificación del positivismo será extraída de un argumento en última instancia especulativo e idealista, vale decir de una

filosofía de la historia según la cual la humanidad entraría finalmente, después de un estadio teológico y un estadio metafísico, en la época de la ciencia.

1.1 LO TRASCENDENTAL LINGÜÍSTICO ENTRE EL CLASICISMO Y EL ROMANTICISMO

1.1.1 *Johann Georg Hamann (1730-1788)* (*)

Nacido en Königsberg en 1730 y muerto en Münster en 1788, Hamann es el estandarte de la mentalidad postilustrada. Después de estudios de matemática y filosofía tuvo, en Londres, en 1757, una iluminación religiosa que marcó el resto de su actividad de pensamiento. Retirándose a Königsberg en 1767 (donde obtiene un modesto empleo de traductor en la oficina aduanal, a la cual el rey de Prusia había enviado a los funcionarios franceses), Hamann confió su propia reflexión en breves escritos de tono inspirado y marcha rapsódica, como las *Reflexiones bíblicas de un cristiano* (1758), las *Cruzadas del filólogo* (1762), los *Prolegómenos a la nueva interpretación de la Antigua Escritura* (1774), y el ensayo –polémicamente antikantiano– *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura* (1784, reelaborado muchas veces y jamás publicado).

El punto de partida de la crítica hamanniana a la Ilustración como pensamiento libre de presupuestos es la tematización del papel del lenguaje como fuente común y órgano ya sea de la razón o de la revelación. En efecto, en el lenguaje la razón y la revelación encuentran un medio concreto que las hace visibles y reales; un medio en el cual es depositado el patrimonio histórico y tradicional de las naciones –los modos inmediatos y naturales a través de los cuales los primeros hombres se refirieron a la realidad (o sea, su visión del mundo, como lo dirá algunos años más tarde Wilhelm von Humboldt): "sin palabra", leemos en un aforismo de Hamann, "no hay razón - no hay mundo. ¡En la palabra está la fuente del crear y del gobernar!" No sólo la exigencia de una razón tácita independiente del lenguaje parece, a los ojos de Hamann, una abstracción difícilmente justificable; sino la idea misma de razón, en la medida en que se revela como determinada por circunstancias histórico-lingüísticas, ya no puede constituir un último momento de referencia.

Asimismo, en la alternativa entre razón y revelación, es la segunda la que prevalece. Lo que tiene por consecuencia directa la polémica en contra de la reducción ilustrada de los textos sagrados a mito y del mito a la expresión inadecuada de una humanidad que aún no ha llegado a la claridad racional. Por una parte, como se ha visto (v. *supra*, I.4.3.1), Hamann elabora la teoría de la *Kondeszendenz*, según la cual Dios se habría adaptado, por una especie de ironía, a las mentalidades atrasadas de los hombres y los pueblos a las cuales se dirigía la Biblia. "Dios", escribe Hamann en las *Reflexiones bíblicas*, "se ha adaptado en lo posible y, más bien, se ha rebajado a las inclinaciones y a los conceptos, incluso a los prejuicios y las flaquezas. Este carácter excepcional de su amor por el hombre del cual está llena la Sagrada Escritura, es motivo de escarnio por parte de las mentes débiles que presumen encontrar en la palabra divina una sabiduría humana o algo que satisfaga su curiosidad, su temeridad, un acuerdo al gusto del tiempo en el cual viven y de la secta a la cual pertenecen." Por otra parte –como se evidencia en la polémica de Herder con Michaelis– no es con instrumentos

filológicos, por más refinados que sean, que podemos penetrar adecuadamente el sentido de la Escritura: "cualesquiera que sean los recursos de los que se sirvan para ello, no comprenderían la Escritura ni la fuerza de DIOS, ni su inspiración ni su interpretación, porque no dependen de razones filosóficas".

Como Vico, Hamann ve en la poesía el origen del lenguaje; y el arte se considera encargado de dar voz a una *nueva mitología.* Este proyecto, que intenta restablecer, desde la ruptura moderna con la tradición, una relación con los orígenes de la humanidad, que han renunciado al futuro como mitología estética, constituirá uno de los principales hilos conductores de la nueva época, de Hamann y Herder hasta Nietzsche y Rilke: "una cultura que ha decaído en sus tradiciones religiosas es inmediatamente conducida a esperar del arte más de lo que corresponda a la conciencia estética 'desde el punto de vista del arte'. La exigencia romántica de una nueva mitología, tal como se hace sentir en F. Schlegel, en Schelling, Hölderlin y en el joven Hegel, pero que vive aún por ejemplo en las obras y reflexiones del pintor Runge, da al artista y a su tarea en el mundo la conciencia de una nueva consagración. Él es algo así como un 'redentor terrenal' [...] cuyas producciones, en pequeña escala, deben llevar a cabo esa salvación de la ruina y la corrupción en la que tiene esperanzas el mundo, ahora ya perdido" (Gadamer 1960, 117). En este sentido, el recurso romántico a la nueva mitología se configura de hecho como acatamiento de la Ilustración; la recuperación mítica de la totalidad dionisiaca (la cual se explicitará plenamente con Nietzsche) responde, en efecto, a la disolución de las anteriores totalidades histórico-tradicionales por obra del racionalismo: "la época del primer romanticismo –que sería mejor definir como la época de la Ilustración se mantiene unida a sus preceptos– parece ligada a Grecia en la época de Eurípides por un vínculo muy alejado de lo extrínseco: para ambas épocas, la imagen religiosa del mundo se había fragmentado bajo los golpes del pensamiento racionalista; y el culto de Dionisio parece, sin embargo, la única apariencia de una persistente esperanza religiosa, que hubiera resistido la crisis producida por la sofística. Dionisio es, en realidad, ya para Eurípides [...] el 'nuevo dios', el 'dios por venir': el dios del futuro que conserva, concluyendo así un proceso mítico e imponiendo un horizonte racional, la esencia de la experiencia religiosa para las generaciones sucesivas" (Franck 1982, 12).

1.1.2 *Johann Gottfried Herder (1744-1803)* (*)

Nacido en Mohrungen, Prusia Oriental, y muerto en Weimar, Herder representa la prosecución y la radicalización de los puntos de vista de Hamann, transformados en sentido científico-sistemático. Como ha escrito Apel, lo característico de Herder "reside en el amplio y multifacético trabajo de organización y en su síntesis antropológica de la bibliografía empírico-genética sobre el lenguaje, característica de la época de la Ilustración. (De hecho, ninguno de los importantes autores ingleses o franceses del siglo XVIII omitió 'explicar' el origen del lenguaje). Por esto Herder fue el filósofo más científico entre los destacados; pero sus pensamientos más profundos y más válidos contemporáneamente sobre el lenguaje, como todas las observaciones que se refieren seriamente al problema de una 'metacrítica' de la crítica kantiana de la razón, derivan, precisamente, de Hamann o, por lo menos, van en la

misma dirección de un posible origen" (Apel, 1963, 95-96). Después de haber estudiado teología en Königsberg, asistiendo a las conferencias de Kant y estrechando amistad con Hamann, Herder se establece entre 1764 y 1769 en Riga, como predicador; a esta época se remontan los escritos *Sobre la reciente literatura alemana. Fragmentos* (1766-1767) y las *Selve critiche* (1769). Habiéndose trasladado a Estrasburgo en 1770, Herder participó en el concurso publicado el año anterior por la Academia de Ciencias de Berlín sobre el tema: "En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes à cette invention?"; el escrito de Herder, el *Tratado sobre el origen del lenguaje*, es premiado en la sesión del 6 de junio de 1771 y fue publicado al año siguiente "por orden de la Academia". Todavía en la primera mitad de los años setenta, Herder terminó dos ensayos llamados a alcanzar gran repercusión: *Otra filosofía de la historia de la humanidad* (1774) y *El más antiguo documento del género humano* (1774-1776). A partir de 1776, Herder se establece en Weimar, donde transcurrirá el resto de su vida. Las obras más famosas de este periodo son las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), escritos para polemizar con la concepción ilustrada de la historia como desarrollo lineal hacia la razón, y el ensayo sobre el *Espíritu de la poesía* (1782).

1.1.2.1 Lenguaje y humanidad

En Herder se precisa el nexo entre lenguaje, razón y humanidad el cual se había presentado inicialmente en Hamann. En el *Tratado* publicado en 1772, la congeneridad entre el elemento humano y las funciones lingüísticas es afirmada polemizando así con Condillac y con Rousseau: el primero ha reducido al hombre a un elemento mecánico, remitiéndolo a la dimensión animal, el segundo, por el contrario, a través de la hipótesis de un estado de naturaleza y de un lenguaje natural, ha elevado al animal al nivel del hombre. Ahora bien, el hecho de que en todas las lenguas (y especialmente en aquellas del Oriente y de los pueblos salvajes) sobreviven elementos internos y sonidos que establecen una especie de hilo conductor entre lo prelingüístico inarticulado y la articulación lingüística, mostrándose entonces, como "reliquias" de las "voces de la Naturaleza", no testimonia aún a favor de la hipótesis de un lenguaje de la naturaleza. "¿Cómo habla [...] naturalmente el hombre? ¡No habla de hecho del todo!, exactamente como poco o nada hace sólo en virtud de su instinto, a la manera del animal. Un neonato humano –si se prescinde del llanto que viene de su sensible organismo– es mudo: no exteriorizada con sus sonidos, representaciones o impulsos (cosa que sí hace, sin embargo, cualquier animal, según su especie); simplemente se encuentra en medio de los animales como último huerfanito de la Naturaleza. Desnudo e inerme, débil y sin medios, tímido, sin defensa y –suma de toda su miseria– privado de toda clase de guía en la vida. Nacido con una sensibilidad absorta y debilitada, con capacidades indefinidas y soñolientas, con múltiples inclinaciones y perezas, evidentemente presionado por miles de exigencias; destinado a una gran esfera, pero, bastante desheredado y abandonado por no estar dotado ni siquiera con un lenguaje para expresar su insuficiencia [...] ¡No! una contradicción semejante no es compatible con la economía de la Naturaleza. ¡En lugar de los instintos, otras fuerzas secretas deben dormir en él!" (Herder 1772, 37).

Del animal al hombre no hay una escala continua, una modificación puramente cuanti-

tativa con propiedades constantes y comunes, sino un salto cualitativo. El modo de ser humano es la *intención consciente o reflexión (Besonnenheit, Reflexion)*; justamente, en esta intención y reflexión –y no en lo inarticulado de la naturaleza– se arraiga el lenguaje. "El hombre da prueba de reflexión cuando la forma de su alma obra de manera un tanto libre en todo el océano de sensaciones que hierve por todos sus sentidos [...] porque puede alejar una onda, estabilizarla, concentrar allí la atención y darse cuenta para registrarla. Da prueba de reflexión cuando emergiendo del sueño interior aleteante de imágenes que se le presentan vertiginosamente, está en capacidad de abstraerse en un momento de la vigilia, de detenerse voluntariamente sobre una imagen única, someterla a una observación clara y más tranquila, distinguir allí los caracteres, de modo que su objeto sea el de la imagen y ningún otro. Esto significa que da prueba de reflexión no cuando está en capacidad de reconocer viva y claramente todas las características, sino cuando está en condición de discernir, por su uso, *uno* o más caracteres como nota distintiva: es el primer juicio del alma [...] ¿Cómo ha tenido lugar este discernimiento? Gracias a un carácter que ha estado obligado a distinguir y que es el resultado muy preciso como signo de la intención. ¡Muy bien! Gritemos con él ¡*eureka*! ¡Esta *primera* señal de la intención es la palabra del alma! ¡De esta manera esto ha sido inventado el lenguaje humano!" (*ibid.*, 52-53).

El nexo entre el lenguaje, la razón y la humanidad lleva, por otro lado, a Herder a la polémica contra Johann Peter Süssmilch, quien (en el *Versuch eines Beweises dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, presentado a la Academia de Ciencias de Berlín en 1756 y publicado diez años después) se había pronunciado a favor del origen divino del lenguaje. "Dios", escribe Herder, "no ha inventado del todo un lenguaje para los hombres: han sido los hombres, siempre con el concurso de sus fuerzas y subordinado a una organización superior, los que han tenido que inventarse su lenguaje. Aun para poder recibir de la boca de Dios la primera palabra, en cuanto palabra, o sea, como carácter distintivo de la razón, se requería la razón y el hombre ha debido emplear, para entender aquella palabra como palabra, la misma inteligencia que ha debido usar para inventarla originariamente" (*ibid.*, 63). Remitiendo el lenguaje al plano de inmanencia de la naturaleza humana, Herder vuelve a proponer la perspectiva viquiana de la identidad entre *verum* y *factum*: la humanidad consiste en la lingüisticidad; y, por lo tanto, justamente en la lengua (la que, tanto Herder como Vico, proceden a examinar según una perspectiva diacrónica en la cual convergen la ontogénesis y la filogénesis y que ven un lenguaje originariamente metafórico y poético avanzar hacia grados de ulterior claridad) se depositan las etapas esenciales del desarrollo de la humanidad. Y, como lo ha subrayado Apel (1963, 437, núm. 150), los vínculos entre Vico y Herder son algo más que una mera armonía: ya el artículo herderiano de 1766 *Von dem Lebensalter der Sprache*, posterior veintidos años a la tercera edición de la *Ciencia nueva*, "produce el efecto de un breve resumen de la teoría de las fases desarrollada en aquélla; no faltan allí algunos de los principales puntos de vista viquianos y, lo que es aún más importante, partiendo de un patrimonio de pensamiento documentado (a veces literalmente) también en Vico [...], no se halla ningún pensamiento nuevo, específicamente herderiano".

1.1.2.2 La comprensión morfológica

Estos presupuestos lingüísticos orientan de modo peculiar la consideración de Herder sobre el problema del mito. Con Heyne y Michaelis, Herder distingue las mitologías originarias y arcaicas (nacidas del terror y de la ignorancia del hombre frente a la naturaleza) de las mitologías estético-literarias, surgidas en épocas sucesivas y con intenciones poéticas. Los relatos bíblicos pertenecieron entonces, en el marco de esa división, al ámbito de las mitologías primigenias dotadas de un valor verdadero autónomo, valor que –a diferencia del de Michaelis, y más bien en el sentido de Hamann– no puede consumarse exclusivamente en un análisis filológico-erudito. La relación con el mito impone "una viva penetración en él, que no puede ser alcanzada jamás con medios solamente extrínsecos como la erudición, sino exige una viva sensibilidad para lo que en el hombre está vivo y es originario, irreductible a un tejido de conceptos y abstracciones" (Verra 1966, 42); "ningún análisis erudito, por desarrollado que sea, puede remitir al hombre a aquella atmósfera fantástica y poética de la cual ha nacido el mito y en la cual es necesario reinsertarse con una actitud de participación, de simpatía viva y probada, a través de la cual solamente es posible comprender no sólo *el significado particular de los mitos singulares,* sino, sobre todo, *el sentido del mito en la vida del hombre*" (*ibid.*, 11).

Una actitud parecida surge al identidificar del lenguaje y la humanidad: si la lengua nace con el hombre, una consideración simpatética a las primeras producciones lingüísticas, las de los mitos antiguos, nos pondrá en contacto no tanto con una situación defectuosa e imperfecta de nuestra historia, sino más bien con los orígenes de la humanidad. De aquí los preceptos hermenéuticos herderianos que aspiran a lograr una actitud simpatética en los cotejos con el mito, superando los límites de una enajenación erudita y de una consideración dirigida a afirmar la superioridad de los modernos sobre los antiguos. Comprender un texto significa, por lo tanto y ante todo, historizarlo, pero no para relegarlo a lo arcaico y superado, sino más bien, para poder recoger en él el sentido peculiar que permanece inaccesible a una razón que se pretenda metahistórica y universal. Ya en una prédica de 1768, *Über die Göttlichkeit und den Gebrauch der Bibel*, leemos: "todo libro de una época antigua, en una nación extranjera, debe ser explicado reconstruyendo su tiempo y aquella nación porque es absurdo pretender que un escrito sea igualmente inteligible para todos los hombres, para todos los pueblos, para todos los siglos".

El fin de la historización no es, pues, enfatizar la distancia temporal y la diversidad crítico-reflexiva de los modernos, sino precisamente identificarse, remitirse vívidamente al contexto de la obra que se analiza. La comprensión que se alcanza de un modelo semejante es de tipo *morfológico*: Herder no quiere reducir el mito a su significado (que está, obviamente, destinado a parecer inadecuado respecto a las formas de racionalidad más evolucionadas que posee el intérprete), sino más bien se propone explicitar la "forma de fantasía, de lógica, de pensamiento, en una palabra, de humanidad que el mito pone en evidencia y que los diversos mitos patentizan en los diferentes pueblos" (Verra 1966, 65).

1.1.3 *Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835)* (*)

Nacido en Postdam en 1767 y fallecido en Tegel en 1835, Humboldt desarrolla, por la vía de una lingüística comparada y de una etnolingüística, el nexo entre lenguaje, razón y humanidad que hemos visto en acción en Hamann y en Herder. Habiéndose formado en el ambiente de la Ilustración Berlínesa, junto con su hermano Alexander (el cual se convierte en un célebre explorador y naturalista), Wilhelm von Humboldt estudió jurisprudencia en Frankfurt y en Gotinga, donde entró en relación con Jacobi. Después de trasladado a Jena en 1794, publicó sus primeras obras de importancia: *Plano de una antropología comparativa* y *El siglo XVIII* en 1797, y, al año siguiente, *Ensayos estéticos sobre el "Hermann y Dorotea" de Goethe*. Los intereses historiográficos, antropológicos y lingüísticos de Humboldt se precisaron ulteriormente tanto en ocasión de dos viajes a España (en 1799 y en 1801, que dieron por resultado, en 1801, el estudio *Los vascos*, caracterizado ya por la notable presencia de observaciones lingüísticas), como durante su estancia en Roma, a partir de 1802, en calidad de "residente" prusiano en la Santa Sede (de este periodo es testimonio preeminente *Lazio o Hélade, es decir, observaciones sobre la antigüedad clásica*, 1806, donde se manifiesta el clasicismo humboldtiano, según el cual la historia del mundo no es más que la decadencia respecto a la perfección greco-romana). De regreso a su patria en 1809, Humboldt se ocupó de la reforma de la universidad Berlínesa. Los principios elaborados en esta ocasión y, en particular, el vínculo entre docencia e investigación, van mucho más allá de lo contingente y definen los caracteres de la universidad moderna. La última fase de la actividad humboldtiana está completamente dedicada al ahondamiento de problemáticas históricas, lingüísticas y antropológicas: *Observaciones sobre historia universal*, 1818; *Sobre los estudios comparativos del lenguaje*, 1820; *Sobre el origen de las formas gramaticales y su influencia sobre las ideas*, 1822; *Sobre la diferencia de la estructura lingüística del hombre y sobre su influencia en el desarrollo espiritual del género humano*, que es la importante introducción téorica a la obra (incompleta) *Sobre la lengua kawi de la isla de Java* (1834-1835).

La reflexión de Humboldt parte de focalizar el ideal de humanidad al cual había llegado la Ilustración alemana tardía es en nombre de este ideal que Humboldt criticó, después de una estancia juvenil en París, la Revolución francesa, en la cual reconoció la imposición de una legalidad puramente abstracta; aunque (con una actitud en la cual vuelve a resonar la crítica hamanniana del estatismo prusiano) Humboldt contrapone la idea de nación como totalidad orgánica y viviente a la del estado, que ha visto más bien como un mal necesario, incapaz de encarnar hasta el fondo la vida histórica y política de un pueblo. Análogamente, el lenguaje en la perspectiva humboldtiana, no es el resultado de una actividad voluntaria e intelectualista, sino de una espontánea producción del pensamiento, en la cual se arraigan las formas históricas de la humanidad; de modo que toda lengua posee una *innere Sprachform*, una forma interna, que expresa la peculiar visión del mundo propia del pueblo en el cual se ha originado. La lingüística comparada se desvanece así, sin solución de continuidad, en la antropología y en la reflexión históricas, justamente en la medida en que constituye la vía privilegiada de acceso a las diversas *Weltanschauungen* de las naciones.

"Gracias a la recíproca dependencia del pensamiento y de la palabra parece evidente", escribe Humboldt, "que las lenguas no son propiamente medios para representar la verdad

ya precisada, sino más bien, para descubrir la que de inicio es desconocida [...] Cualquier lengua es un eco de la naturaleza común del hombre. El acuerdo originario entre el mundo y el hombre, sobre el cual se apoya la posibilidad de todo conocimiento, se reconquista, pues, pedazo a pedazo y progresivamente a través del fenómeno" (Humboldt, ed. 1903 ss., vol. IV, 27 ss.). Lo trascendental lingüístico, el hecho de que la lengua constituya un *a priori* histórico de la comprensión, recibe en Humboldt una precisión decisiva. Humboldt sostiene que el individuo es inefable, una mónada aislada en el mundo de los fenómenos y que, justamente a través del lenguaje, el sujeto sale de su aislamiento para entrar en la humanidad y en la historia (un punto de vista que se remite a la centralidad romántica del individuo, y que se descubre, por ejemplo *–mutatis mutandis–*, en la antropología de Schleiermacher). Se trata aquí, precisamente, de la extensión, en sentido trascendentalista, de los presupuestos de la tradición humanista (el papel del lenguaje, de la elocuencia, de los *studia humanitatis*), pero, constreñidos a la limitada ideología lingüístico-retórica del *orador*. "El lenguaje no es sólo una de las dotes de las cuales dispone el hombre que vive en el mundo, sino sobre él se funda y en él se representa, el hecho mismo de que los hombres tengamos un *mundo*. Para el hombre, el mundo existe como mundo de modo diferente de como existe para cualquier otro ser viviente en el mundo. Este mundo se constituye en el lenguaje. Es éste el verdadero núcleo de la afirmación de Humboldt según la cual las lenguas son las visiones del mundo" (Gadamer 1960, 507).

El correlato de esta concepción en relación con el problema del estudio del lenguaje, es que para Humboldt la lengua no puede ser estudiada como un conjunto estático y finito, como una obra *(ergon)*, sino está concebida como una actividad viviente, como una *energheia*. Existe, pues, una violencia implícita en la obstinación terminológica y un abuso en el estudio de la lengua por parte de los gramáticos. No sólo las lenguas son *a priori* de la vida humana, sino que ellas mismas constituyen organismos vivientes dignos de una investigación comparativa (y, al interior de cualquier lengua, de un estudio evolutivo) del mismo modo que los otros organismos naturales. Hay en esto, pues, como lo ha apuntado Foucault (1966, 262 ss.), un paralelismo entre la transición de la gramática a la lingüística comparada, por una parte, y, por la otra, la transición de las clasificaciones estáticas de los seres en Linneo a la idea de una ciencia de lo viviente en Cuvier. Desde este punto de vista, el influjo de Humboldt sobre las teorías lingüísticas ha sido muy amplio y su perspectiva constituye un presupuesto que se mantiene en la etnolingüística contemporánea. A pesar de esto, la parte más profunda y extrametódica de la visión de Humboldt se oculta por parte de sus continuadores orientados en un sentido estrechamente epistemológico. Es así que, como ha apuntado Apel, la herencia de Humboldt resulta muy mutilada en el siglo XIX, pues, una vez escogido el marco filosófico general, las investigaciones abiertas por la lingüística humboldtiana se orientarán o hacia la sola etnopsicología (Wundt) o hacia la sola fonética histórico-comparativa (Bopp, Grimm, Pott, Schleicher).

1.1.4 *Friedrich Schlegel (1772-1829) y la filosofía de la filología* (*)

Las notas de Schlegel relativas a asuntos hermenéuticos permanecieron mucho tiempo ma-

nuscritas y ejercieron su *Wirkung* sólo a través de la mediación de Ast, de Schleiermacher y de Boeckh. Su publicación tendrá lugar, ciento treinta años después de la redacción, en 1928: *Friedrich Schlegels "Philosophie der Philologie"*, al cuidado de Josef Korner (en "Logos", núm. 17, pp. 1-72). Distinta es la suerte de la restante actividad estético-filosófica de Schlegel, que tuvo un influjo más explícito sobre el desarrollo del romanticismo. Nacido en Hannover en 1772, Schlegel fue, en efecto, uno de los mayores exponentes del círculo romántico de Jena, y dirigió (junto con su hermano August Wilhelm) la revista "Athenaeum", que es la expresión principal del romanticismo jenense. Después de una estancia en París (en 1802) y en Colonia (en 1804-1805), Schlegel se convirtió al catolicismo y se puso al servicio de la casa de Austria. Entre sus obras, en las cuales el interés histórico-filológico está estrechamente entrelazado con un elemento crítico-filosófico, son recordadas *Griegos y romanos*, 1797, y la incompleta *Historia de la poesía de griegos y romanos*, 1798; los aforismos y los fragmentos de la época del "Athenaeum" (*Lecciones filosóficas de 1804-1806*, de C.H.J. Windischmann); y los cursos universitarios que constituyen la parte conclusiva de su actividad: *Filosofía de la vida* (1827), *Filosofía de la historia* (1828), *Filosofía del lenguaje y de la palabra* (1828-1829, incompleto).

El alcance hermenéutico de la reflexión schlegeliana se puede sintetizar, primero, en su proyecto de una *filosofía de la filología*. El volver a hacer el recorrido filológico del pasado no se reduce a una práctica erudita, ni mucho menos a una inerte canonización de los textos clásicos; lo clásico es, en realidad, aquello que constituye una fuente constante de reflexión y de magisterio: "Un escrito clásico no debe jamás ser comprensible en forma total. Aquellos que son cultos y desarrollan su cultura deben querer aprender ulteriormente siempre de él." A partir de la temática filológica del clasicismo, Schlegel elabora la problemática filosófica de la distancia temporal y de la intervención activa de la conciencia histórica de los modernos en la interpretación del pasado –que precede a la idea de integración entre el pasado y el presente, entre el objeto conocido y el sujeto del conocimiento en el acto de comprender, el cual se desarrollará siguiendo la reflexión hermenéutica del siglo XIX y del siglo XX. La expresión estética de este ideal está dada, en Schlegel, en la idea de poesía trascendental como poesía de la poesía, capaz de superar, en una mediación más alta, la disensión ideal y temporal entre la serenidad clásica de lo antiguo y el desgarre de lo moderno. También el proyecto de una nueva mitología va explícitamente hacia una superación de la distancia que separa a lo moderno de lo antiguo; una distancia que, sin embargo, no es simplemente suprimida o derribada, sino que es, más bien, conservada al superarla.

Esta actitud, por lo demás, deriva de la idea según la cual "Toda filología es necesariamente filosófica; lo quiera ella o no lo quiera; lo sepa ella o no lo sepa" (ed. Behler 1958, XVI, 31, 193); la filología es filosófica justamente en la medida en que al volver a hacer el recorrido arqueológico, no hace una objetivación erudita, sino, al contrario, conlleva un empeño filosófico por parte del intérprete, el intento de historizar y, en general, de superar la distancia temporal. "El *sentido clásico* es una parte del *espíritu histórico*. La filosofía de la filología no es otra cosa que *filosofía de la historia*" (*ibid.*, XVI, 61, 25).

La perspectiva schlegeliana parece –respecto a Humboldt o a Schleiermacher– poner en juego elementos más próximos a la sensibilidad actual, porque no remite el acto de interpretación a una función psicológica (la penetración de un psiquismo extraño) ni, en consecuencia, justifica la infinidad de interpretaciones sobre la base de la inefabilidad del individuo.

Que la interpretación sea infinita depende para Schlegel, ante todo, de la inagotabilidad de la letra, por consiguiente, de los atributos de la obra como texto y no como reflexión de la psicología del autor. Estamos aquí, frente a una especie de prefiguración del ser-para-el-texto y del adelantamiento del espíritu por parte de la letra, la cual mezcla muchas hermenéuticas filosóficas post-heideggerianas. La letra, para Schlegel, retiene en lo finito la infinitud del espíritu, de modo que siempre es posible comprender un texto mejor de como lo hubiese entendido el propio autor; es un principio que encontraremos desarrollado ampliamente en Schleiermacher, pero que en Schlegel adquiere un tono peculiar. La letra, primero, es finita: y justamente por esto es inefable en lo profundo que retiene y oculta, que fija y cancela; la lectura equivale, pues, a un acto de liberación de las potencialidades del texto. "La letra es espíritu determinado. Leer significa libertar al espíritu atado; por consiguiente implica una operación mágica" (*ibid.*, XVIII, 297, 1229); "La *palabra* es finita y quiere devenir infinita; el espíritu es infinito y quiere devenir finito" (*ibid.*, XVIII, 310, 1397).

Una actitud de este tipo conlleva una fuerte canonización del texto, en la medida en que la letra contiene en sí un secreto infinito, el espíritu; y, al mismo tiempo, una ruptura del canon de lo clásico (y un desplazamiento: de la poesía de los griegos y de los romanos a la Biblia) justamente porque, desde esta perspectiva, cualquier texto puede devenir texto canónico, cualquier letra puede ocultar en sí un espíritu "Cualquier libro debe ser en cierto grado la Biblia" (*ibid.*, XVIII, 236, 516). El cristianismo es la imagen de lo moderno, por eso, la Biblia es el libro moderno por excelencia (y, recíprocamente, cualquier libro moderno es potencialmente la Biblia). Se trata de una actitud característica de toda la perspectiva schlegeliana, que arranca de la continuación de los dos cánones del clasicismo y del cristianismo pero que, a través de una profundización interna, yendo hacia lo moderno, los trasciende, aunque sea en el sentido de formas arcaicas y anticlásicas, como la lengua y la filosofía de los hindúes, que Schlegel aborda en el marco de un estudio comparativo. Continúa aquí, aquella mirada del romanticismo hacia el Oriente que, iniciado con Hölderlin y con Novalis, proseguirá con Creuzer y, a lo largo del siglo XIX, con Bachofen: hasta Klages, ahora ya en nuestro siglo. La ruptura del canon clásico conlleva, además, una trascendencia de la investigación histórico-anticuaria, que se manifiesta, por así decir, a favor del futuro: todo pasado es susceptible, al fin, de ser olvidado en una perspectiva por venir. "Un ideal estético es sustituido por una utopía estética; y al pasado viene a sustituirlo, como dimensión, la del futuro. En otros términos, se abre –gracias al influjo schlegeliano– un sentido ciertamente actualizante de la hermenéutica del siglo XIX. Y se trata de una orientación que –como, por otro lado, ocurrirá con Schleiermacher– vendrá, paso a paso, perdiendo su fuerza lentamente para ser reintroducida en más seguros ámbitos de la filología clásica, aun cuando se mostrará siempre reacia a aceptar los rígidos límites en que toma forma la ciencia de lo antiguo. Pero se trata, de todos modos de un extraño y peculiar itinerario de la hermenéutica romántica que no viene, en realidad, a confluir en el amplio cauce del historicismo (como ha ocurrido, por el contrario, en el caso de Schleiermacher), sino más bien parece perderse con los dos grandes herejes de la filología del siglo XIX: Creuzer y Nietzsche" (Vercellone 1988).

1.2 LA HERMENÉUTICA EN TORNO A SCHLEIERMACHER

1.2.1 *Wolf (1759-1824) y Ast (1776-1841) como precursores de Schleiermacher*

1.2.1.1 Wolf y la ciencia de la antigüedad (*)

¿En qué sentido Schleiermacher podía titular las dos famosas disertaciones leídas en la Academia Prusiana de Ciencias en agosto y octubre de 1829: *Über den Begriff der Hermeneutik, mit bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* ("En torno al concepto de hermenéutica con relación a las alusiones de F.A. Wolf y al tratado de Ast")? La renovación que Schleiermacher traerá a la historia del problema hermenéutico está casi oculta al ponerse bajo la tutela de dos predecesores (aun cuando son inexorablemente criticados). Schleiermacher dice: "Ahora bien, representando Wolf, entre nosotros, el espíritu más fino, la genialidad más libre en el campo filológico y tendiendo Ast a comportarse siempre como un filólogo con intereses filosóficos, tanto más instructivo e interesante debe parecer su acercamiento. Me ha parecido, por eso, muy útil, siguiendo a estos guías, acoplar mis reflexiones personales sobre el argumento, con las suyas" (Schleiermacher 1829, 329).

Friedrich August Wolf era un famoso filólogo clásico que se recuerda, sobre todo, por su disertación de 1795 sobre el problema homérico (*Prolegomena ad Homerum*) en la cual los poemas homéricos se reconocen no como fruto de un autor singular, sino como el producto de un espíritu y de una nación. Cuando Schleiermacher se remite a su nombre, Wolf es aún conocido por la "Darstellung der Alterthums-Wissenschaft", publicada en el *Museum der Alterthums-Wissenschaft* dirigido por él (Berlín 1807, 1-142); y en 1832 se publicaron póstumamente las *Vorlesungen über die Alterthums-Wissenschaft*. Aún bajo el influjo de Wilhelm von Humboldt, el cual en el ensayo *Über das Studium des Alterthums und des griechischen insbesondere* (1793) había propuesto como objetivo para la filología clásica un ideal neo-humanista, por medio del cual se trataba de alcanzar el "conocimiento de los antiguos mismos o de la humanidad de la antigüedad", Wolf había contribuido a la autonomía de la filología respecto a sus lazos externos, como aún acontecía en la época de la Ilustración. El pasado constituye ahora una totalidad enciclopédica que es continuamente indagada, no desde las alturas de nuestros conocimientos de modernos, sino con una actitud que busca en lo clásico, con explícitas finalidades pedagógicas, un modelo humano de tipo esencialmente formal. "El conocimiento de la antigüedad", escribe Wolf, en la *Encyklopädie del Philologie*, póstuma pero reunida a partir de conferencias impartidas en los últimos años del siglo XVIII considerado como ciencia será, pues, la totalidad de los conocimientos históricos y filosóficos a través de los cuales conocemos la nación de la que han quedado las obras y que obtenemos a partir de esas obras y bajo cualquier aspecto posible" (Wolf 1831a, 8). Por una parte, estamos en la nueva época, por cuanto la filología tiende a explicitar sus propias implicaciones hermenéuticas; pero, por otra parte, como en Meier (contra quien, Wolf no escatima críticas), la hermenéutica pone fin a una semiótica. Y característico del siglo XVIII es también el modo de apelar a la *intentio auctoris*: "L'*ermeneutica* o l'*arte di spiegare* es entendida como el arte de comprender [...] pensamientos, compilaciones de escritos o también, enunciados orales de otra persona de la manera en que se quiere entender" (Wolf 1831b, 271). Como en Meier –si bien fuera

de un horizonte leibniziano– la validez de la interpretación reside en el reconocimiento de la intención del autor; meieriana es en última instancia también la visión de que semejante hermenéutica textual (que es a la que verdaderamente apunta Wolf) sería parte de una hermenéutica general de tipo semiótico, abarcadora de los signos naturales y a la cual Wolf no dedica demasiada atención: "considerada en esta acepción, la hermenéutica es ya algo limitado, puesto que, en sentido amplio, es el arte de comprender bajo el signo de lo denotado" (*ibid.*).

1.2.1.2 Hermenéutica y filosofía de la identidad en G.A.F. Ast (*)

La hermenéutica de Ast está expuesta en las *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut 1808; la parte dedicada a la hermenéutica comprende las pp. 165-214). Según el esquema de Szondi 81975, 141-142), las innovaciones de Ast respecto a la hermenéutica del siglo XVIII pueden ser resumidas en cinco puntos. El primero, de gran importancia, es el hecho de que conocer la intención del autor es comprender su psicología, su personalidad y su espíritu. A pesar de las apariencias, la diferencia respecto a Wolf y a Meier es muy grande: comprender un texto no significa limitarse del todo a aclarar los puntos oscuros de una obra, sino es un acto que asume la obra en su conjunto, la cual puede ser interpretada, verdaderamente, sólo reconstruyendo su desarrollo completo: una reconstrucción guiada por la precomprensión del propósito del autor –lo cual no es una función simplemente lingüística, sino, ante todo, espiritual. Interpretar una obra es penetrar en el espíritu que se ha depositado en ella, lo que es posible sólo si el intérprete ha intuido ya de algún modo o precomprendido, en base a su propia pertenencia a un espíritu universal, el psiquismo particular contenido en el texto. En el segundo punto, esta comprensión espiritual, orientada por la filosofía de la identidad, propone el problema de la distancia temporal pero lo resuelve, al menos en parte, por así decir a priori, porque si el pasado es histórico, el espíritu es, sin embargo, metahistórico: "La temporalidad es algo relativo de lo cual se debe hacer abstracción para conocer el espíritu. A esto se adiciona el que la distancia histórica de la interpretación respecto al texto es para Ast siempre la misma, dado que su hermenéutica se dirige sólo a las obras de la antigüedad clásica" (Szondi 1875, 141). El tercer punto es el pleno esclarecimiento del problema del círculo hermenéutico, una intuición antigua, que, sin embargo, en Ast se presenta en toda su dimensión problemática: puedo entender analíticamente el texto sólo porque he comprendido ya sintéticamente el espíritu del autor, que se desarrolla además justamente en el texto y no en otra parte, etc.; sin embargo, como en el caso de la distancia temporal, el problema en parte de la misma instancia que lo propone, o sea, de la filosofía de la identidad. "Porque el espíritu no es en ningún momento una suma de pormenores sino una entidad originaria, simple, indivisa. Por lo tanto, está en cualquier fenómeno particular en sí, igualmente simple, cabal, indiviso; es decir, cualquier fenómeno particular es sólo una forma específica, que se manifiesta en un espíritu único. El fenómeno singular no es, por consiguiente, lo que genera el espíritu o la idea, que se crea por acumulación, sino lo que lo estimula, lo que despierta la idea" (Ast 1808, 178). De aquí surge en cuarto lugar la introducción del método genético. No se arriba a la comprensión a través de la saturación empírica, histórica o gramatical de un campo, sino al contrario, todos estos conocimientos

se hacen posibles por un originario acto genético que *recrea* la obra en el momento en el cual la comprende. "El propósito y la ilustración de una obra es una reproducción verdadera y propia, o la reconstrucción de lo ya producido" (*ibid.*, 187). El quinto punto, a saber, la revolución copernicana por la cual la multiplicidad de los significados está en el intérprete y no en el texto, es una consecuencia directa de esta filosofía trascendental de la identidad. Si el texto no es un aparato material inerte situado frente al intérprete, es decir, separado de él, sino que puede ser comprendido sólo a través de una intuición intelectual que orientará sucesivamente la comprensión analítica de los pasajes singulares, es entonces el espíritu del intérprete como receptor, de la multiplicidad de sentidos, el primero que despertará después en el texto.

En esta perspectiva, Ast distingue tres formas de explicación (la explicación de la *letra*, la explicación del *sentido* y la explicación del *espíritu*). Estos tres tipos de explicación se derivan de tres modalidades de comprensión (histórica, gramatical y espiritual), que constituyen los verdaderos momentos hermenéuticos propiamente dichos: "La comprensión de los escritores antiguos es, pues, triple: 1] *histórica*, en relación con el contenido de sus obras, que es artístico y científico, o bien antiguo en el sentido más amplio, 2] *gramatical*, en referencia a la forma o lenguaje y a su uso; 3] *espiritual*, en relación con el espíritu del escritor singular y al espíritu de la antigüedad toda" (Ast 1808, 99). Los modos de comprensión implican, en fin, el círculo que de lo particular remite a lo universal y viceversa. "Lo particular presupone la idea del todo, presupone el espíritu que a través de toda la serie de particularidades llega a la forma intuible de la vida y regresa finalmente a sí mismo. Con este retorno del espíritu a su esencia originaria, el círculo de la explicación se cierra. Cualquier particularidad, por consiguiente, da significado al espíritu, ya que de ella brota y con ella concluye, por eso, también, cualquier particularidad singular tiene su vida propia en la revelación del espíritu de modo individual. La particularidad, considerada en sí en su vida exterior y empírica, es la *letra* en su esencia íntima, en su significado y en su relación con el espíritu que en ella se manifiesta por completo de modo individual; el *sentido* y la cabal comprensión de la letra y del sentido en su armónica unidad es el *espíritu*. La letra es el cuerpo o el velo del espíritu, en la cual el espíritu invisible pasa a la vida exterior y visible, el *sentido* es lo que anuncia y explica el espíritu y el *espíritu* mismo es la verdadera vida.

"En cada paso para explicar se antepone, pues, la pregunta de *qué* dice la letra, en segundo lugar, se pregunta *cómo* lo dice, qué sentido tiene lo que está dicho, cuál es su significado, en tercer lugar, se pregunta cuál es la idea del todo o el espíritu, así como la unidad desde la cual la letra se desprende y a la cual se tiende de nuevo a través del sentido. Sin el sentido, la letra está muerta y es incomprensible, sin el espíritu el sentido es algo comprensible de por sí, pero atomizadamente puro e individual, lo cual sin el espíritu no posee fundamento ni fin algunos. Es, en realidad, a través del espíritu que nosotros conocemos, efectivamente, el *por qué*, el *hacia dónde* y el *de dónde* de cada cosa" (*ibid.*, 104).

Aunque limitada por una aplicación mecánica de la filosofía schlegeliana de la identidad, la hermenéutica de Ast no puede ser considerada como un mero antecedente de la hermenéutica schleiermacheriana. Lo que Ast vislumbra –y, en general, reduce a la idea de la identidad del espíritu–, o sea, la *distancia temporal*, permanecerá, en principio, ajeno a la perspectiva de Schleiermacher, para quien el problema hermenéutico se plantea, ante todo,

por la diversidad y por la inefabilidad de los individuos. Por lo tanto, si la hermenéutica schleiermacheriana, apoyándose en el problema de comprender al otro, se modela sobre formas psicológicas, Ast presagia la fusión entre hermenéutica, filología e historia que representa el punto más relevante de la filosofía de la filología de Schlegel –que se descubrirá en Boeckh y que también tematizará Dilthey, sistemáticamente, a finales del siglo XIX.

1.2.2 *La hermenéutica de Schleiermacher (1768-1834)* (*)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nació en Breslavia en 1768 y se formó en Halle, centro de la Ilustración teológica. En 1796 llega a Berlín y entra en contacto con los románticos. Alejado de la capital prusiana por decisión de la jerarquía protestante, comenzó su actividad académica en Halle en 1804, pero pronto regresó a Berlín donde llega a ser decano de la facultad de teología y miembro de la Academia Prusiana de Ciencias. Murió en Berlín en 1834. Su vida fue objeto de una importante obra juvenil de Dilthey, la *Leben Schleiermachers*, la cual afianzó el ingreso de Schleiermacher en la historia mayor de la hermeneútica. Pero Schleiermacher no se ocupó sólo ni principalmente, de hermenéutica, a pesar de que el problema de la interpretación está unido a toda su actividad de teólogo y predicador (así como a la traducción completa de las obras de Platón). Los escritos hermenéuticos de Schleiermacher comprenden una serie de apuntes y aforismos de los años 1805-1809, un compendio de 1819, dos discursos académicos de 1829, a los cuales se ha hecho ya alusión; una exposición, por separado, de la segunda sección del compendio de 1819, redactada entre 1820 y 1829; y un grupo de anotaciones marginales de los años 1832-1833. En el volumen séptimo de las obras completas (F.D.E. Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, Berlín, Reiner 1835-1864) están publicados los dos discursos académicos y la compilación *Hermeneutik und Kritik*, al cuidado de Friedrich Lücke, llevada a cabo sobre la base de las cartas autógrafas de Schleiermacher y de apuntes de sus discípulos. El desarrollo de los estudios schleiermacherianos ha sido impreso en 1959 por Heinz Kimmerle, un discípulo de Gadamer, el cual ha recogido críticamente los escritos hermenéuticos schleiermacherianos suprimiendo las interpolaciones de apuntes: la *Hermeneutik*, por la Academia de Ciencias de Heidelberg. Manfred Frank ha reeditado la edición Lücke, polemizado con Kimmerle: *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1977.

Los presupuestos culturales de Schleiermacher son, en definitiva los que hemos indicado para Wolf y, sobre todo, para Ast: un romanticismo en el cual está aún presente la influencia, cronológicamente cercana, del siglo XVIII (ante todo, de Ernesti); distintas de las de sus precursores son, por el contrario, la fortuna y la influencia de la hermenéutica schleiermacheriana. Schleiermacher fue poco reconocido hasta después de la primera mitad del siglo XIX, cuando no sólo sobre él, sino sobre todos los románticos, Hegel arrojó una vasta sombra, que provocó su alejamiento casi sistemático. Pero la situación cambia justamente con Dilthey, el cual, por una parte, lleva a término la obra de crítica a la filosofía hegeliana iniciada por la escuela histórica alemana y, por la otra, reconoce a Schleiermacher, justamente, como el máximo precursor en el campo hermenéutico. "El espíritu alemán, con Schiller, Wilhelm von Humboldt, con los hermanos Schlegel había girado de la producción poética

a la comprensión del mundo histórico [...] Federico Schlegel fue el que condujo a Schleiermacher al arte de la filología. Los conceptos que inspiraron sus espléndidos trabajos sobre la poesía griega, sobre Goethe y sobre Boccaccio fueron los de forma interna de la obra, el de historia del desarrollo del autor y el de literatura como un todo articulado. Detrás de esas realizaciones particulares del arte de la reconstrucción filológica estaba, para él, el plano de una ciencia de la crítica, de un ars crítica que debía estar fundada sobre una teoría de la facultad de creación literaria: este plano se aproximaba mucho a la hermenéutica y a la crítica de Schleiermacher. [...] Pero a tal virtuosisimo filológico se unió, en ocasiones, por primera vez en el espíritu de Schleiermacher, el genio filosófico: genio que se había formado en la escuela de filosofía trascendental, la cual ofreció los medios idóneos para una elaboración y una solución universales del problema hermenéutico; brotó así, entonces, la ciencia y la teoría universales de la exégesis" (Dilthey 1900, 19-20).

1.2.2.1 La universalidad de la hermenéutica y la inefabilidad del individuo

¿Cuáles son los motivos del papel que Dilthey le otorga a Schleiermacher? Por un lado, el proyecto filosófico schleiermacheriano perfecciona tendencias presentes ya en Ast. Primero, porque para Ast, la hermenéutica no se ejercita ya sobre singulares pasajes oscuros, sino se configura como un proceso dirigido a la comprensión del texto en su conjunto, lo que conlleva un cambio de estatus, más que de campo: el fin de la hermenéutica no es tanto el ejercicio pedagógico de la *subtilitas explicandi*, de la capacidad (ligada a la explicación de pasajes no nítidos) de explicar el texto a un auditorio no preparado, sino más bien, el de recurrir a la *subtilitas intelligendi*, o sea, a la capacidad del intérprete para entender, sobre todo, la totalidad del texto en sí mismo, colocándose en relación con la génesis de la motivación psicológica que anima al autor que interpreta. Y ésta es una comprensión en la cual el momento psicológico se integra con el gramatical, dos funciones que se proponen "comprender el discurso como extraído de la lengua (gramatical) y comprenderlo como un dato del sujeto pensante (psicológico)" (80, ed. Kimmerle). La *subtilitas intelligendi* engloba a la *subtilitas explicandi* porque no existe un momento tácito, prelingüístico, del comprender: los límites de la hermenéutica no son pedagógicos, sino vienen más bien a coincidir con los límites del lenguaje. La hermenéutica entra en juego cuando se presenta cualquier dificultad comunicativa, vale decir, en cualquier ocasión en que se encuentre frente a un mensaje trascendente, sea oral o escrito. De aquí, una primera base para la universalización de la hermenéutica: no relegada ya a la explicación de pasos independientes oscuros, tampoco se presenta como técnica subsidiaria. Hay en esto un modo hermeneútico de comprender que, en rigor, no tiene nada que irradiar hacia los presupuestos de la teología, del derecho ni de la filología –aun cuando Schleiermacher no abandonará nunca completamente la teología como fin último de su hermenéutica. La perspectiva schleiermacheriana está llena de consecuencias: si la comprensión es un acto dirigido a penetrar la génesis del discurso en la psicología del autor, hay en ello entonces una praxis hermenéutica no sólo en la "comprensión solitaria de un escrito aislado", sino en la comprensión de cualquier tipo de discurso, antiguo o moderno, escrito u oral. En el primer *Akademienrede* Schleiermacher escribe (ed. Kimmerle 1959, 129): "la hermenéutica no es limitarse simplemente a las producciones escritas, ya

que yo me sorprendo muy a menudo en medio de una conversación realizando operaciones hermenéuticas cuando [...] busco comprender en él [el interlocutor] qué consideraciones, juicios e intenciones se han hecho y de qué manera para que, con un determinado objeto de discurso, se haya expresado de ese modo específico y no de otro". Hasta entonces la universalidad de la hermenéutica se había basado o en el escaso dominio de una hermenéutica textual, o bien se había orientado hacia una semiótica general, abarcadora de la interpretación de signos naturales; con Schleiermacher, se colocan las bases pero el campo específico de la hermenéutica como comprensión de las manifestaciones significativas del espíritu y del comportamiento humanos. Existe consenso respecto a que la equiparación del discurso oral con el escrito conlleva una subvaloración de la distancia temporal que separa a una expresión comunicativa viviente respecto a los documentos escritos –una actitud que Schleiermacher transmitirá a casi toda la hermenéutica posterior.

Pero si esta extensión de campo en el fondo se deduce de una transformación de la hermenéutica (de la explicación de pasajes singulares a la comprensión genética del comprender) que Schleiermacher hereda de Ast, existe un punto en el cual la perspectiva schleiermacheriana supera a la de sus predecesores. Para toda la hermenéutica anterior, la comprensión era el punto de partida de la interpretación, mientras el malentendido aparecía como un incidente evitable con técnicas de ajuste. Para Schleiermacher, la perspectiva es invertida: el punto de partida es el malentendido, lo extraño, la oscuridad del texto y del interlocutor (lo cual en la hermenéutica schleiermacheriana, como se ha mencionado, toma el lugar de la distancia temporal); partiendo de lo extraño, la interpretación debe basar la comprensión en la superación del malentendido inicial que separa a los diferentes seres. En el Compendio de 1819 Schleiermacher escribe (ed. Kimmerle 1959, 86): "La praxis menos considerada en este arte parte del presupuesto de que el entendimiento llega arriba a sí mismo y formula negativamente la meta con las palabras: 'el malentendido se evita' [...] la praxis más rigurosa parte del presupuesto de que el malentendido llega solo y que el entendimiento debe ser desearse y buscarse en cada punto". En general, con una universalidad más extensa el problema de la interpretación adquiere entonces, en Schleiermacher, un peso filosófico. Para Ast, el problema del comprender estaba ya resuelto en el momento mismo en que se situaba en el marco de una filosofía de la identidad originaria del espíritu –y, por tanto, se negaba como problema: el otro, el interlocutor, no es verdaderamente distinto de mí. Para Schleiermacher, por el contrario, lo ajeno del otro y la oscuridad del 'tú' son los indicadores de la imposibilidad, para un horizonte finito como es el del lenguaje, de consumar hasta el fondo un núcleo infinito, el individuo (la actualidad de esta perspectiva lingüística y antropológica ha sido recientemente subrayada por Manfred Frank, 1980, 13-35). La comprensión del mundo se presenta como interpretación que supera un malentendido constitutivo, sin que, no obstante, el comprender alcance jamás (a diferencia del saber absoluto hegeliano) una explicación final. Interpretar significa –en la perspectiva schleiermacheriana– aproximarse asintóticamente a una totalidad de sentido que no será plenamente alcanzada nunca. De modo que, toda exégesis, escribe Dilthey, "puede estar adecuada propiamente a la tarea siempre sólo hasta un cierto punto, de suerte que todo comprender sigue siendo siempre sólo relativo y jamás completo. *Individuum est ineffabile*" (Dilthey 1900, 22).

Como ha escrito Vattimo en su monografía sobre Schleiermacher, "No nos parece exa-

gerado decir aquí que nos encontramos en el extremo opuesto de la concepción racionalista del conocimiento. Ésta, en efecto, persiguiendo el ideal de una perfecta explicitación y explicación de su objeto, logra disolverlo completamente, por eso, al final, no se encuentra más que a sí misma. La vía seguida por Schleiermacher, al contrario, [...] parece dejar completamente en libertad al objeto, colocándolo en una especie de inalcanzabilidad y decretando el fracaso de toda reflexión metódica.

"En realidad, lo que sufre un fracaso en esta perspectiva es sólo la pretensión del método de tener validez definitiva; en otras palabras, lo que se pone en tela de juicio es la confianza en la fundación-explicación como garantía última de la verdad" (Vattimo 1969, 241).

1.2.2.2 Hermenéutica, dialéctica, crítica (*)

Con todo, como ha destacado Gadamer, el estatus espistemológico de la hermenéutica según Schleiermacher no está aún pensado como propiamente filosófico. La interpretación tiene, más bien, el estatus de arte en la *Crítica del juicio* de Kant y no el de filosofía. Vale decir que la comprensión recoge el sentido, pero no comprueba la verdad de la cosa (la cual queda como tarea de la dialéctica filosófica: la dialéctica se ocupa de los contenidos y formula juicios de realidad; la hermenéutica intrepreta las formas y los significados sin preguntarse si son verdaderos o no. Y se entiende fácilmente por qué, si se tiene en cuenta el concepto schleiermacheriano de interpretar como "la repetición de un acto de conversar, la reconstrucción de una construcción" [Gadamer 1960, 228]). Aquí la hermenéutica se revela como el saber inverso y reflejo de la retórica y la poética, artes de la construcción del discurso, así como la hermenéutica es el arte de descomposición de ese mismo discurso. Ahora bien, en la formulación kantiana, la poética y la retórica no tienen relación con la realidad de la cosa representada, que puede, asimismo, no existir o existir de otro modo. Justamente, por este motivo la hermenéutica no indaga sobre la realidad de los contenidos; de modo que el estatus de la interpretación, llevado a la universalidad está filosóficamente abierto, sigue estando, para Schleiermacher, sujeto aún a la dialéctica filosófica como indagación sobre los contenidos y sobre su realidad.

Queda un último punto para mostrar por parte de la hermenéutica schleiermacheriana, que se refiere a la afirmación de que la misión de la interpretación es "comprender el discurso primero tan bien como el autor y después mejor que él mismo" (Schleiermacher, ed. Kimmerle 1959, 160). Es claro que este comprender mejor que el propio autor no significa, por todo lo que se ha dicho hasta ahora, rectificar el valor de verdad del discurso de un cierto autor, corregir allí creencias que luego se han revelado falsas, etc.; esto sería posible en una hermenéutica orientada hacia la cosa, que no es el caso de la de Schleiermacher.

Otto Friedrich Bollnow (1949) ha encontrado esta fórmula, antes que en Schleiermacher, en dos autores: en Kant y en Fichte y ha formulado la hipótesis de que se trata de un precepto que los filólogos se transmitieron oralmente, el mismo que pasó después al campo filosófico. Reexaminando el problema, Gadamer (1960, 234 y ss.) ha enmarcado de manera diferente el estatus del *besser Verstehen*. Gadamer no admite que se trate de una consigna no escrita de la filología, porque el filólogo no aspira a comprender el texto, sino quiere, más bien, imitarlo sin superarlo (esto está bien visto en los preceptos de la ideología filológica del

humanismo); en Kant y en Fichte, en fin, no se trata de un precepto filológico, "sino de una pretensión filosófica que reivindica la capacidad, a través de una mayor claridad conceptual, para superar las contradicciones que se dan en una tesis dada" (*ibid.*, 235).

En Schleiermacher es algo todavía distinto, que no tiene que ver ni con los preceptos filológicos, ni con pretensiones filosóficas. Recordemos cómo, a la zaga de Kant, Schleiermacher concibe el arte como expresión no unida a la cosa, a la verdad del objeto y que para él la hermenéutica es descomposición-reconstrucción de la actividad poética y retórica. Pero, para Kant, y después sistemáticamente para los románticos, el arte es producción inconsciente del genio: en la *Crítica del juicio* se lee que, mientras Newton estaría en capacidad de explicar cómo ha llegado a sus principios de filosofía natural, ni Homero ni Wieland podrían describir la génesis de su obra. Ahora bien, *entender esta génesis, llevándola a la conciencia, es precisamente la tarea del intérprete*, el cual comprende la obra mejor de lo que la comprende el autor, pero no por esto llega a comprobar el valor de verdad de lo que en ella se afirma. Desde esta perspectiva, la hermenéutica asume un estatus intermedio entre la filología, que no aspira a la comprensión, sino a la superación del texto, y a la filosofía, que en la formulación kantiana y fichtiana supera la letra posesionándose del espíritu y de la verdad de la cosa.

1.3 LA ENCICLOPEDIA ROMÁNTICA

1.3.1 *Fisiología, lingüística, jurisprudencia* (*)

En el marco del desarrollo del canon romántico de las *Geisteswissenschaften*, se destaca particularmente el romanticismo de Heidelberg, en el cual se han formado personalidades como las de Joseph Görres, Friedrich Creuzer, Jakob y Wilhelm Grimm, Johann Jakob Bachofen, quienes establecen una mediación *sui generis* entre la época de Hamann y Herder y la época del historicismo, y representan, en general, algo colateral y en cierta medida herética respecto al tránsito que de la hermenéutica romántica conduce a la hermenéutica de la escuela histórica.

Se trata de figuras excéntricas a veces, como es el caso de Görres, que se propone argumentar las perspectivas de la *Naturphilosophie* schellinguiana y que en obras como los *Aforismos sobre la organonomía* (1803) y *Exposición de fisiología* (1805) trató de encontrar en la correspondencia entre macro y microcosmos una prueba de la idea sistemático-especulativa de la *Naturphilosophie*. Siguiendo una tradición neoplatónica que, por lo demás, reaparece en el *Bruno* schellinguiano, Görres escribe: "Tres mares de fuego gravitan entonces en torno a nuestra tierra y todos reciben del sol la fuente para su acción: el más alto es el *mar de la luz*, que llena todo el espacio infinito; más abajo está *el mar eléctrico*, que se desplaza próximo a la tierra; todavía más abajo se está el *mar del oxígeno*, el cual se extiende muy cerca de ella y se le aleja siempre muy poco: el sol los hace ondular a todos. Del mismo modo, también en nuestro interior se agitan tres *fuerzas*: en lo alto, *la razón*, como principio o base, que abraza al infinito, más abajo, el *ánimo*, que se adviene al ámbito de lo estético; debajo de todas, la

fuerza del movimiento, que esencialmente se limita al interior del organismo y llena solamente la esfera más restringida de acción" (Görres 1803, 178). La de Görres (cf. Gérard 1963, 181-187) es acaso la expresión extrema del proyecto de fundamentación del saber del Romanticismo; en la correspondencia entre el micro y el macrocosmos reaparece ese tipo de tematización de la ciencia cuyo declive había comenzado con Galileo (¡Görres se refiere explícitamente a Paracelso!). En cuanto a que las formulaciones gorrianas puedan parecer no menos precientíficas que sus modelos alquímicos, sobra decir que aquí se expresa una exigencia olvidada por la Ilustración –y que pronto lo estará de nuevo en el positivismo: la idea de un vínculo entre un horizonte lingüístico-vital y la ciencia de la naturaleza, de un nexo tal que impida que ésta última caiga en la irracionalidad y en la insensatez por falta de presupuestos. (Ciento treinta años más tarde, en la *Crisi delle scienze europee*, Husserl reconocerá, justamente en la ciencia galileana el origen de aquel olvido del *Lebenswelt* en la idealización científica que precipitará la ciencia moderna en la ausencia de sentido.) "Aquí está ocurriendo algo que no ocurría desde hace mucho tiempo: el filósofo no analiza ya el mundo en sus manifestaciones, sino lo conduce a la palabra y así la lengua misma vuelve a ser el lugar privilegiado en que aparece el mundo" (Moretti 1984, 47).

El lenguaje y el mito constituyen aún el ámbito de investigación de Friedrich Creuzer (Marburgo, 1771; Heidelberg, 1858), profesor de filología clásica y de historia antigua en el ateneo de Heidelberg, cuyo pensamiento ejercerá una influencia muy extensa sobre la filosofía romántica a través de la tematización del papel originario del *símbolo* (baste pensar en la mensurabilidad del arte simbólico, clásico y romántico retomada y discutida en la *Estética* hegeliana). Como en Friedrich Schlegel, aun aquí nos las tenemos que ver con una ruptura, o mejor con una trascendencia del canon de lo clásico; más allá del mundo de las estatuas griegas, Creuzer –que en esto se reconocerá como el antecedente más inmediato de la temática abordara por Nietzsche en la *El nacimiento de la tragedia*– reconoce un origen cerrado o alejado, el mundo oriental del símbolo, del cual surge el clásico –y que el Romanticismo, como superación de lo clásico, está llamado a hacer revivir. Estas reflexiones se inscriben dentro de la extensión del pasado característica de lo romántico y de lo moderno en general, una extensión que, en la medida en que supera a la antigüedad clásica y a sus lenguas descubriendo detrás de ellas un horizonte más originario, permite también una consideración distinta de la historia de los lenguajes y –retomando las perspectivas ya explicada por Humboldt– da lugar a una lingüística comparada.

En 1833 Franz Bopp (Magonza, 1791; Berlín, 1867) publica la *Gramática comparada del sánscrito, zend, griego, latín y alemán*. Por su parte, en el círculo de Heidelberg, Jakob (1785-1863) y Wilhelm (1786-1859) Grimm habían inaugurado un estudio sumario de las antigüedades germánicas (*Fábulas de los niños y del folklore*, 1812-1822; *La antigüedad jurídica germánica*, 1828; *Mitología germánica*, 1835), que culminaría en la *Gramática germánica* (1819-1837). La lengua es investigada desde el punto de vista de una filosofía de la historia y ella misma está íntimamente cargada de historicidad –una historicidad que se configura como la vicisitud de decadencia de una fase vital en la cual se expresa espontáneamente el espíritu del pueblo en el cual se arraiga el lenguaje, a una fase de abstracción artificial, precisamente, la de una lengua casi reducida a una entidad matematizable. "Por primera vez, con Rask, Grimm y Bopp, el lenguaje (aunque ya no se trate de llevarlo de nuevo a los gritos originales) es trata-

do como un conjunto de elementos fonéticos. Mientras para la gramática general el lenguaje nacía cuando el ruido de la boca o de los labios se convertía en *texto*, se admite ahora ya que existe lenguaje cuando estos ruidos se han articulado en una serie de *sonidos* distintos. Todo el ser del lenguaje es, ahora, sonoro, esto explica el nuevo interés manifestado por los hermanos Grimm [...] hacia la literatura no escrita, los relatos populares y los dialectos hablados. Se busca el lenguaje allí donde se está más próximo a su ser: en la palabra –la palabra que la escritura deseca e inmoviliza. Está por nacer toda una mística: la del verbo, la del puro *éclat* poético que pasa sin marcar huella, no dejando tras de sí más que una vibración suspendida por un instante. En su sonoridad pasajera y profunda la palabra deviene soberana" (Foucault 1966, 299).

Entre los aspectos del lenguaje afrontados por los hermanos Grimm, un puesto aparte le compete al nexo entre lingüisticidad y jurisprudencia. En 1815, en *Sobre la poesía del derecho*, Jakob Grimm escribe: "La mayoría de los símbolos de nuestro antiguo derecho son muy simples y se remiten, como los de la iglesia, a los elementos últimos: tierra, agua, fuego. Su fuerza no estaba, pues, en los libros y fórmulas muertas, eran poderosos en la boca y en el corazón" (J. Grimm, K.S., III, 179). Jakob Grimm había sido discípulo de Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), el cual, junto con Anton Friedrich Justus Thibaut (1774-1840), es el máximo exponente de la hermenéutica jurídica de la época romántica. Se ha mencionado ya (v. *supra* I.2.3) el papel modelo de la jurisprudencia en la hermenéutica. Esta función se radicaliza en la época del romanticismo –también en el marco de la polémica con la abstracción jurídica del derecho francés durante las guerras de liberación. Ahora bien, en Savigny, la diatriba no se reduce a una esquemática contraposición entre un derecho natural, el iusnaturalismo racionalista, y un derecho histórico. Aun la historia, en la medida en que se vincula al destino de un pueblo, es naturaleza –pero es una naturaleza menos reductivamente entendida de lo que fue para los ilustrados, que la concebían como una uniformidad inmutable. De manera análoga, está aquí excluida la perspectiva del contrato social, que modela el derecho público sobre la forma del derecho privado. Savigny parte, más bien, del derecho público entendido como expresión del espíritu nacional y desde éste deduce el derecho privado. No es difícil reconocer en esto la contraposición entre sociedad civil como abstracto y atomístico conjunto de individuos y el estado como totalidad concreta y orgánica que se descubre en la filosofía hegeliana del derecho. En esta compenetración entre naturaleza e historia, parece reaparecer la temática viquiana de nupcias, tribunales y aras como el lugar de intersección de la naturaleza y la cultura. El valor del derecho no se califica ya con base en la rígida alternativa entre jurisprudencia y medicina, entre *scientia civilis* y *scientia naturalis* –sino desarrolla más bien la íntima copertenencia entre naturaleza e historia en los momentos cruciales, como el derecho, en el cual el hombre edifica históricamente la propia naturaleza. Aún en pleno siglo XIX, esta perspectiva será continuada por un discípulo de Savigny, Johann Jakob Bachofen (1815-1887), historiador de las religiones y del derecho, en obras muy conocidas como el *Ensayo sobre el simbolismo funerario de los antiguos* (1859) e *Il diritto materno* (1861) –donde el derecho materno, así como la lengua madre, representan la forma originaria de socialización, anterior a las instituciones patriarcales como prefiguraciones del formalismo jurídico.

1.3.2 *Filología y enciclopedia: August Boeckh (1785-1867) y Heymann Steinthat (1823-1899)* (*)

Nacido en Karlsruhe en 1785, August Boeckh estudió en Halle bajo la guía de Wolf y de Schleiermacher y entró en contacto con el romanticismo de Heidelberg; desde 1818 enseñó filosofía en Berlín, en estrecha relación con Wilhelm von Humboldt. El sentido de su reflexión se puede sintetizar en el intento de fundación de la filología clásica como ciencia concebida idealistamente y está testimoniado, ante todo, por la gran *Enciclopedia y metodología de la ciencia filológica* (póstuma, 1877, 2a. ed. 1886). La universalización de la hermenéutica, según las líneas de desarrollo que de Schleiermacher conducen hasta el historicismo, pasa por la identificación boeckhiana entre filología e historia: las formas históricas, tanto en Boeckh como en Hegel, son al mismo tiempo determinaciones conceptuales (porque Boeckh se vincula más al humanismo de Humboldt que al idealismo trascendental). "De acuerdo al concepto de conocimiento que hemos conformado", escribe Boeckh, "la filosofía es el *conocimiento* de lo *conocido*, por consiguiente, un reconocimiento del conocer ya dado; pero reconocer lo conocido significa comprenderlo" (Boeckh 1886², 141). Sobre esta base, el conocimiento filológico es íntimamente conocimiento histórico e inversamente; en ambos casos, conocer lo conocido quiere decir, en realidad, comprender su sentido, lo cual es, además, el momento esencial de verdad de lo que se conoce. También aquí, como en toda la trayectoria mayor de la hermenéutica, del romanticismo al historicismo, el conocimiento histórico-filológico significa emancipación del dogma; pero es aberrante concluir (como Todorov 1978, 128) que la historización del texto relativice su valor de verdad. Ciertamente, Boeckh se sitúa ya ampliamente dentro del giro trascendental del comprender y no considera que el texto tenga una multiplicidad interna de significados; éstos resultan, más bien, de la pluralidad de las tipologías de interpretación. Lo que no significa, sin embargo, que remitirse al conocimiento histórico –el cual, identificado con la filología, guía el conjunto de las operaciones– equivalga a una desvaloración de lo conocido en cuanto históricamente determinado y, por consiguiente, manifestado en su caducidad. El conocer histórico no es meramente expresivo, sino es un modo peculiar de acceso a la verdad. Es sobre esta base que Boeckh puede teorizar sobre la complementariedad entre la filología y la filosofía. "Filología y filosofía", escribe Boeckh, "se condicionan recíprocamente puesto que no se puede conocer lo conocido sin conocer en general y no se puede *tout court* alcanzar un conocimiento histórico sin conocer lo que los demás han conocido [...]. En la filosofía y en la filología se arraigan todas las demás ciencias, ya que éstas pueden, por un lado, ser consideradas como aplicaciones particulares de la filosofía a fines singulares o, puesto que son puramente teóricas, sólo como derivación de la filosofía, pero, por otro lado, ellas tienen su objeto de estudio en su historia específica. Cualquier historia de la medicina, cualquier consideración histórica de la jurisprudencia, una gran parte de la teología, sin la cual resulta imposible una fundamentada transmisión de aquellas ciencias, es de naturaleza filológica. Existe ahí también, a decir verdad, una distinción entre el conocimiento de lo conocido que tiene lugar en la filología misma y el que, más allá de ella, tiene lugar en cualquier ciencia particular no por lo que respecta a la actividad sino por lo que concierne al fin. El fin de la filología es puramente histórico; ella presenta el conocimiento de lo conocido objetivamente en sí mismo. En cambio, en aquellas ciencias particulares y en la filosofía misma, se conoce igualmente lo conocido pero para

construir ulteriormente sobre él, como cuando el estudioso de las ciencias naturales utiliza las investigaciones de otras para obtener nuevos resultados que él funda sobre aquéllas. Esta última consideración no concierne a la filología; su resultado es aquello que es histórico en sí" (Boeckh 1886², 142-144).

Discípulo de Boeckh, de Bopp y de Grimm, profesor de lingüística en la Universidad de Berlín desde 1862 (y, desde 1872, en la Escuela Superior de Ciencias Hebraicas), estudioso de las lenguas orientales (como la lengua y la literatura chinas, en las cuales se había perfeccionado en París hacia mediados de siglo), Heymann Steinthal pone en marcha, entonces, un estudio comparado de las lenguas entendidas como expresión del espíritu de un pueblo.

De conformidad con este planteamiento, la enciclopedia filológica está subdividida en tres partes: la interpretación, la crítica y la construcción. La interpretación tiene un papel central y originario, justamente porque el comprender, que acontece por mimesis y simpatía, constituye el primer acto de las relaciones interhumanas, anterior a la comunicación misma; la interpretación filológica está, pues, estrechamente conectada con la interpretación natural siempre presente entre los hombres y asume un alcance eminentemente vital, el de dar vida a las letras muertas del pasado remitiéndolas a la vivacidad de un sentido. Dilthey escribirá, en el célebre ensayo sobre la autobiografía, que se trata de volver a dar vida a las sombras exangües del pasado; y Steinthal dice: "Mientras reanimamos las letras, resucitamos nuevamente la lengua viva, reanimamos el lenguaje muerto, devolvemos su *logos* a los mudos testimonios de la vida desaparecida de un pueblo" (Steinthal 1877, 159). En virtud de su determinación vitalista, la interpretación asume una certera prioridad respecto a la crítica y a la construcción. En efecto, la crítica, "permanece siempre, según su concepto, al servicio de la interpretación", porque la necesidad de escoger los documentos, de asumir una actitud de distanciamiento y de diferenciación respecto a lo transmitido y a la comprensión por simpatía, no nace del intento de afirmar nuestra superioridad de modernos, sino más bien, por el contrario, de la problematicidad de tender un puente hacia el pasado. "La crítica filológica [...] tiene su propia necesidad no en la naturaleza de la cosa, sino más bien en la fragilidad del hombre, en lo incierto de la tradición" (*ibid.*, 160). Completamente subordinada es, en fin, la función de la construcción; es decir, de organización histórica y gramatical de los conocimientos filológicos, justamente porque los saberes que están construidos son "alcanzados solamente con base en los elementos que se han obtenido con la interpretación y la crítica" (*ibid.*, 161).

Esta prioridad de la comprensión, como momento de proximidad y simpatía con el objeto, es reafirmada en la clasificación de los tipos de interpretación que Steinthal establece siguiendo a Boeckh. Hay aquí, por consiguiente, ante todo, cinco formas de interpretación que conllevan una comprensión cognoscitiva (*erkennend*): 1] La *interpretación gramatical*, que "interpreta el sonido lingüístico escrito, esto es, descifra el sentido del discurso puesto que está en las palabras en sí, en los elementos lingüísticos" (*ibid.*, 164). 2] La *interpretación de las circunstancias*, con la cual "se explica el discurso a través del ámbito total de los elementos objetivos y subjetivos del espíritu nacional, por consiguiente, sobre la base de las visiones y a los conceptos, a los modos de imaginar [...]" (*ibid.*). 3] La *interpretación estilística*, cuyo objeto es "la composición de la obra literaria. Si la interpretación gramatical verifica el sentido en sus conexiones, la estilística conserva el todo en su articulación, aquélla se podría llamar

inductiva y ésta entonces sería deductiva" (*ibid.*, 165). 4] La *interpretación individual*, que es "una interpretación sobre la base del carácter peculiar del escritor", puesto que "*duo cum dicunt idem, non est idem*" (*ibid.*, 166). 5] La *interpretación histórica*, que responde a la pregunta "¿en qué tiempo, o sea en qué condiciones históricas, está escrita esta o aquella frase?" (*ibid.*, 167).

Pero, en la cima de estas cinco modalidades interpretativas y, al mismo tiempo, al interior de cada una de ellas (como condición de su perfección y felicidad) está la *interpretación psicológica*, entendida como interpretación abarcadora. Consiste en "penetrar en el mecanismo del espíritu del escritor" (*ibid.*, 168) y, como se ha mencionado, no es tanto una modalidad entre otras, sino más bien su presupuesto y su fin últimos: la interpretación psicológica "no tiene lugar particular alguno para su obrar: es omnipresente en el filólogo informado y es en ella donde éste obtiene siempre lo máximo, en algún tipo de interpretación, en alguna construcción del saber filológico o en alguna forma de la crítica, ella siempre es la que le confiere a la acción un carácter eminentemente científico" (*ibid.*, 169).

2. POSITIVISMO, PRAGMATISMO, HISTORICISMO

2.0 DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO A LA TEORÍA DE LA CIENCIA

Esfumada la promesa de una totalidad orgánica del conocimiento estructurada enciclopédicamente (la jerarquía de los conocimientos, justificada por el idealismo trascendental), cae la primacía de lo especulativo sobre lo positivo; y las que pasan a primer plano son en este caso, justamente, las ciencias de la naturaleza, avaladas por su actuación en el plano instrumental. "Frente a un saber absoluto, el conocimiento científico debe parecer necesariamente como limitado; permanece como tarea única la disolución crítica de los límites del saber positivo. Por otra parte, donde falta absolutamente un concepto del conocer que trascienda el conocimiento vigente, la crítica del conocimiento se resigna a ser teoría de la ciencia; ésta se limita a la reglamentación seudonormativa de la investigación ya constituida" (Habermas 1968, 8).

Desde este punto de vista, no hay nada particularmente científico en la remisión a la ciencia operada por el positivismo del siglo XIX. Para el positivista la ciencia es asumida en forma sustancialmente acrítica, como modelo absoluto de un conocimiento que, por lo demás, se quiere relativo y contingente (esto en polémica con las pretensiones de absolutidad y las tonalidades quiméricas de las metafísicas del pasado). No hay por qué extrañarse, pues, por el hecho de que los mayores teóricos del positivismo, como Comte y Mill, hayan hecho escasas contribuciones al desarrollo efectivo de las ciencias (distinto es el caso de Mach, el cual, sin embargo, es ante todo un letrado y sólo, en segunda instancia, se viste de filósofo). En efecto, el positivismo no marca el ingreso de la ciencia en la filosofía, o el ingreso de la filosofía en el estadio positivo, sino al contrario, se presenta –y en esto reside su grandísimo acierto– como la justificación ideológica de la pretensión de validez de las ciencias.

Justamente, en la medida en que el positivismo se ocupa de la necesidad de legitimar la ciencia como camino incondicionadamente válido, los problemas y los ideales positivistas representan toda una época. El caso más evidente de esto está dado precisamente por las ciencias del espíritu, las cuales, después del romanticismo, argumentan su propio antagonismo en las confrontaciones con las ciencias de la naturaleza en términos positivistas –para confirmar así una subordinación, en general, en la comparación con las *Naturwissenschaften*, de las cuales quieren diferenciarse. "La toma de conciencia lógica que acompaña, en el siglo XIX, la constitución de las ciencias del espíritu está dominada completamente por el modelo de las ciencias de la naturaleza. [...] Las ciencias del espíritu se autocomprenden sobre la base de la analogía con las ciencias de la naturaleza, y esto de modo tan evidente que la repercusión idealista presente en el concepto de espíritu y de ciencia del espíritu pasa, por completo, a segundo plano" (Gadamer 1960, 25; y sobre esto, cf. Rothacker 1920 y 1927). Cuando la escuela histórica y Dilthey tematizan la peculiaridad de las *Geisteswissenschaften*, lo hacen a partir de un ideal de ciencia que se acoge mucho menos a la *Wissenschaftslehre* como

teoría filosófica del conocimiento, que a la teoría de la ciencia elaborada por el positivismo.

Esto está probado, ante todo, por el hecho de que la escuela histórica, no menos que los positivistas, aspira a llevar a cabo un análisis de la historia *iuxta propria principia*, es decir, descargado de cualquier hipoteca especulativa (exento por consiguiente, ante todo de la idea hegeliana de la historia universal); la especulación de las *Geisteswissenchaften* historicistas se autocomprende como reflexión de una práctica científica sobre sí misma; es, pues, la cientificidad la que, como en todo positivismo, coordina y subordina lo especulativo. La propia expresión "ciencias del espíritu" (la cual se modela sobre el molde de las ciencias de la naturaleza) tiene un origen positivista. Esto resulta de la historia del concepto, que aparece por primera vez en la traducción alemana del *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1863) de John Stuart Mill (cf. el libro VI "Lógica de las ciencias del espíritu o de las ciencias morales"): *Geisteswissenschaften*, es la expresión con la cual el historicismo quiere salvaguardar la propia legitimidad frente al positivismo, es la traducción de un concepto positivista.

Pero, la parábola del positivismo testimonia la imposibilidad de una ciencia unificada incapaz de incluir, además, el ámbito histórico y social. "[...] el verdadero problema de las ciencias del espíritu es justamente éste: que su esencia no se deja aprehender por quienes las miden sobre la base del criterio de la creación constante de leyes generales. La experiencia del mundo histórico-social no se deja elevar al nivel de ciencia mediante el procedimiento inductivo de las ciencias de la naturaleza. Cualquiera que sea el significado de 'ciencia' y aunque en todo conocimiento histórico esté implicita la aplicación de una experiencia general al objeto singular de investigación, el conocimiento histórico no apunta a registrar el fenómeno concreto como caso particular de una regla general. El acontecimiento singular no sirve simplemente para convalidar una ley que volviendo al fin a la práctica, haga posible la predicción. El ideal de este conocimiento es, por el contrario, más bien el de entender el fenómeno mismo en su irrepetible e histórico positivismo" (Gadamer 1960, 26-27). Dicho de otro modo, las ciencias del espíritu, aun cuando tiendan a una homologación con las ciencias de la naturaleza, deben recurrir, en cualquier caso, a procedimientos diferentes: la *comprensión* hermenéutica como identificación entre sujeto y objeto para fines de expresión, en lugar de la *explicación* cientifica, como distanciamiento crítico-objetivante entre sujeto y objeto. Aun cuando, la explicación se modela, al menos idealmente, sobre la forma del *juicio determinante*, que subsume lo particular bajo la ley general (y garantiza así la previsibilidad de los fenómenos con base en leyes regulares), la comprensión hermenéutica se apoya en el *juicio relativo*, que arranca de lo particular (un cierto acontecimiento histórico, por ejemplo) y busca un universal que le corresponda, y no que necesariamente haya existido con anterioridad.

Esta diferencia de funciones y métodos se arraiga en una diversidad de tradiciones. Si el historicismo experimenta el *ethos* del positivismo por razones de época, sobra decir, no obstante, que el modelo de conocimiento histórico-filológico resulta de la tradición humanista y de su canonización en el ámbito del clasicismo y del romanticismo alemanes, de modo que, aun en la plenitud del positivismo, "las ciencias del espíritu están muy alejadas de sentirse simplemente inferiores a las ciencias de la naturaleza. En el clima espiritual instaurado por el clasicismo alemán, antes bien, ellas desarrollaron con orgullo la conciencia de ser las verdaderas depositarias de los valores del humanismo. [...] Fue sobre todo Herder el que,

con su nuevo ideal de una 'cultura de la humanidad', superó el carácter perfectista de la Ilustración, preparando el terreno sobre el cual, en el siglo XIX, debieron desarrollarse las ciencias históricas. El *concepto de cultura*, que comenzó entonces a dominar, fue indudablemente la idea más importante del siglo XVIII y justamente esta idea constituye el elemento en que viven las ciencias del espíritu en el siglo XIX, aun cuando no son capaces de justificar, desde el punto de vista gnoseológico, su propia posición" (Gadamer 1960, 31).

2.1 EL POSITIVISMO

2.1.1 *La filosofía de la historia de Augusto Comte (1798-1857)* (*)

Después de formarse en la Escuela Politécnica, Augusto Comte enseñó allí en los años treinta del siglo XIX, cuando desarrolló su obra mayor, destinada a adquirir un valor canónico para el positivismo: el *Cours de philosophie positive* (6 vols., 1830-1842). Junto al curso, son recordadas otras obras, como el *Sistème de politique positive, instituant la religion de l'humanité* (4 vols., 1851-1854), el *Catéchisme positiviste* (1852) y el *Calendrier positiviste* (1860, póstumo).

La filosofía de la historia de la humanidad entendida como afirmación del *espíritu positivo*, que Comte elabora bajo la influencia de las filosofías de la historia de Condorcet y de Saint Simon (con el cual había entrado en relación en la Escuela Politécnica), barrunta un desarrollo a través de tres estadios fundamentales. El primero es el *estadio teológico* o *ficticio* que marca el tránsito de la naturaleza a la cultura; las explicaciones del mundo elaboradas en esta fase están dominadas por la fantasía y organizadas sobre bases antropomórficas (según un discurso interno que describe tres momentos de la visión fantástico-teológica del mundo: el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo). El segundo estadio es definido por Comte como *metafísico* o *abstracto* y se presenta como una reacción puramente negativa, crítico-destructiva, respecto al anterior. La superación de lo negativo es lo que caracteriza precisamente al tercer estadio, *científico* o *positivo*, el cual se abre con Bacon, Galileo y Descartes (y que se trata ahora de extender sistemáticamente a todo ámbito de acción y a toda esfera de interés de la humanidad. Característico de esta fase, normal por mucho tiempo para la física, es el recurso a leyes que no aspiran a explicar metafísicamente las causas de un fenómeno, el por qué de su ocurrir, sino más bien sus modos de funcionamiento y de recursividad, el *cómo*) volviéndolo así previsible: "el auténtico espíritu positivo consiste, primordialmente, en *ver para prever*, en estudiar lo que está por llegar a ser lo que será, en base al dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales" (Comte 1844, parte 1, secc. 3).

El devenir de las épocas tiene un *pendant* en el devenir de las ciencias. En efecto, son las ciencias más simples y abstractas, las que llegan anticipadamente al estadio positivo, mientras el camino del saber en su conjunto está caracterizado por la extensión del espíritu positivo aun a ciencias más complicadas y aparentemente aleatorias –pero que sin razón se considerarían irreductibles a un paradigma científico en sentido riguroso. Si, por consiguiente, en los últimos siglos la *física inorgánica*, que se ocupa de los "cuerpos feos", ha llegado a la positividad (según un desarrollo abordado inicialmente por la astronomía, para pasar des-

pués también a la física propiamente dicha y a la química), esto a lo que se asiste en la presente fase histórica es precisamente la extensión del espíritu positivo a la *física orgánica*, que se ocupa de los "cuerpos organizados". La física orgánica comprende, como es obvio, la biología; pero incluye asimismo –y éste es, en cierto sentido, la inquietud del monismo positivista– la *sociología* o física social. Aquí, en el ámbito de las ciencias del espíritu, el positivismo es directamente productivo, en el sentido de que crea *ex novo* saberes, ni más ni menos como la sociología que, aun perteneciendo al canon de las *Geisteswissenschaften*, se autocomprenderán inicialmente en forma rígidamente cientista.

La sociología se subdivide a su vez en *estática* y *dinámica* (el cuerpo social se modela aquí según el estudio del cuerpo individual, distribuido en anatomía y fisiología): la estática considera la sociedad bajo la categoría del orden, de las ideas comunes, de los hábitos, de las instituciones; la dinámica se ocupa, por el contrario, de la sociedad abarcándola en la categoría del progreso, que se verifica cuando una crisis (entendida a la manera de las crisis que abordan a un organismo viviente) hace vacilar el orden preexistente. La misma política, entonces, es sustraída del ámbito retórico-humanista para inscribirse dentro de este horizonte general, en forma de una *science politique*.

"Es necesario", escribe Comte en el *Système de politique positive*, "considerar la ciencia política como una física particular, fundada en la observación directa de los fenómenos relativos al desarrollo colectivo de la especie humana y que tiene por objeto de estudio la coordinación del pasado social y da como resultado la determinación del sistema de tendencia que tiene el camino de la civilización.

"Esta física social es evidentemente tan positiva como cualquier otro tipo de observación. Su certeza interna es igualmente real. Las leyes que descubre para abarcar el conjunto de fenómenos observados y su aplicación son dignas de completa confianza.

"Como todas las otras, esta ciencia posee, además incluso a pesar de su necesaria relación con la fisiología, los medios generales de verificación. Estos medios están fundados en el hecho de que, en el presente estado de la especie humana, considerada en su totalidad, los diversos grados de civilización coexisten en los distintos puntos del globo, desde el de los salvajes de Nueva Zelanda hasta el de los franceses e ingleses. De modo que la concatenación establecida por la sucesión de los tiempos puede ser verificada a través de la comparación de lugares.

"En un primer momento, esta nueva ciencia parece reducirse a la simple observación, privada por completo del auxilio de la experiencia, lo que no le impediría de ser positiva, como está comprobado por la astronomía. Pero, en fisiología, independientemente de los experimentos sobre los animales, los casos patológicos son, en realidad, un equivalente de los experimentos directos en el hombre, porque alteran el orden habitual de los fenómenos. Análogamente y por un motivo similar, las múltiples épocas en las cuales las circunstancias políticas han tendido más o menos a bloquear el desarrollo de la civilización, deben ser consideradas como si suministrasen a la física social los verdaderos experimentos propios, aun más idóneos que la mera observación para descubrir o para confirmar las leyes naturales que presiden el camino colectivo de la especie humana" (cit. en Arnaud 1969, 141).

Frente a las condiciones progresivas anunciadas por el positivismo existe como contrapartida una serie de onerosas mutilaciones a la teoría clásica del conocimiento. Al mismo

tiempo, ya no tenemos que ver con el intento de conducir la teoría del conocimiento al nivel de claridad y actuación de la física –como en el caso del trascendentalismo kantiano– porque ya no se está interesado en la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, sino más bien, esta posibilidad es sustituida por la realidad del conocimiento científico efectivo. La ciencia es hipostasiada dogmáticamente como modelo conclusivo de verdad y no se cuestiona ulteriomente en sus presupuestos. Junto a lo trascendental, es marginado también el papel del sujeto cognoscente. "La teoría de la ciencia [...] se desembaraza del problema del sujeto cognoscente y se orienta directamente a las ciencias que se estructuran como sistemas de proposiciones y de modos de proceder; o, dicho de otro modo: como complejos de reglas según las cuales las teorías se construyen y verifican. Para una teoría del conocimiento reducida a metodología, los sujetos que actúan según estas reglas pierden importancia: los hechos y los destinos pertenecen, al parecer, a la psicología de los sujetos del conocimiento, reducidos a personas empíricas; para la explicación inmanente del proceso de conocimiento no les corresponde a ellos peso alguno. La otra cara de esta restricción es la autonomía de la lógica y de la matemática como ciencias formales, de modo que sus problemas de fondo ya no son discutidos en relación con el problema del conocimiento. Como metodología de la investigación, la teoría de la ciencia presupone la validez de la lógica formal y de la matemática. Éstas a su vez son, como ciencias autóctonas, separadas por una dimensión en la cual pueda ser tematizada la génesis de sus operaciones fundantes" (Habermas 1968, 70-71).

Es dentro de este horizonte general como se diseña, como resultado, la absolutización del *hecho* y de lo *dado*. También en este caso, el positivismo continúa moviéndose dentro de oposiciones binarias heredadas de la tradición, como la contraposición entre esencia y fenómeno, que la teoría de la ciencia asume incondicionadamente, aunque poniendo el acento sobre el fenómeno. De ella, en fin, deriva una larga cadena de dualismos: lo contingente es contrapuesto a lo absoluto, lo real a lo quimérico, lo preciso a lo vago. Esta pertenencia a la metafísica es sistemática; su resultado último es, precisamente, el recurrir a lo dado como instancia conclusiva. El carácter de verdad fundamental, anulado en las esencias por la tradición, es ahora otorgado al fenómeno, el cual es, por otra parte, caracterizado de la misma manera que las esencias.

2.1.2 *La ontología de lo factual en Mill (1806-1873) y en Mach (1838-1916)* (*)

En John Stuart Mill (Londres, 1806; Avignon, 1873) se observa una radicalización del positivismo en sentido fenoménico. El horizonte general de la investigación de Mill representa una reelaboración orgánica de la tradición inglesa, ya sea como empirismo gnoseológico o como liberalismo político-económico (cf. *Principios de economía política*, 2 vols., 1848; *Sobre la libertad*, 1859; *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, 1861; *Utilitarismo*, 1865; *Sobre la libertad de la mujer*, 1869; *Tres ensayos sobre la religión*, 1874, póstumo). Tanto para Comte, como para Mill de lo que se trata es de elaborar una ciencia de los fenómenos humanos modelada sobre la física, sobre la base de principios de regularidad y de previsibilidad (a los cuales Mill, a diferencia de Comte, agrega además la explicación causal). El origen más seguro de este proyecto, previo al positivismo comtiano, es, por consiguiente –como lo recuerda Gad-

amer– el *Teatrise on Human Nature* (1739-1740) de Hume. También en la naturaleza humana y en las *Moral Sciences* que se abordan, se requeriría alcanzar ese grado de uniformidad y recursividad que caracteriza a la naturaleza en general. Por lo demás, en el estudio de la naturaleza se observan asimismo diversos grados de aproximación: la física, que se ocupa de los principios más elementales y que necesita causas menos complejas, resulta, en mayor medida, predictiva de todo lo que no sea la meteorología, pero esto no excluye ni una profundización en el sistema de causas relativas a la meteorología ni el abandono de un proyecto de *Moral Sciences* concerniente a la naturaleza humana: "Se puede decir que la ciencia de la naturaleza humana existe en proporción a la posibilidad de que las verdades aproximativas, que integran todo conocimiento práctico de los hombres, se presenten como corolarios de las leyes universales de la naturaleza humana sobre la cual se fundan" (Mill 1843, 357). Pero aquí como en Comte, el que la naturaleza humana pueda ser considerada como un campo empírico de estudio en la misma medida que el resto de la naturaleza, conlleva la exclusión del papel trascendental del sujeto en el proceso cognoscitivo; y la consabida continuidad con la tradición empírica, dentro de la que se encuentra Mill, reitera la ontología de lo factual patente ya en el enfoque de Comte.

La expresión extrema de esta ontología se encuentra en el *fenomenismo* de Ernst Mach (Turas, Moravia, 1838; Haar, Baviera, 1916). Profesor en Praga desde 1867 y en Viena entre 1895 y 1901, donde enseñó historia y teoría de las ciencias inductivas, Mach se distingue de los otros positivistas, por haber desarrollado un efectivo trabajo científico en campos como la mecánica, la acústica, la electrólisis, la óptica, la psicología de la percepción. Su magisterio tuvo una extensa aceptación (baste considerar que el Círculo de Viena, fundado en 1922 por Moritz Schlick y que fue el centro del neopositivismo, se intitulaba "Asociación Ernst Mach"); entre sus obras filosóficas principales, recuérdense la *Historia crítica del desarrollo de la mecánica* (1883), *Análisis de las sensaciones* (1886) y *Conocimiento y error* (1905).

El fenomenismo machiano propone una reducción de los conceptos de sustancia y de causa, que aparecen como presupuestos metafísicos carentes de un alcance heurístico efectivo. El mismo yo, coherentemente con las formulaciones positivistas, es reducido a fenómeno empírico que puede ser estudiado descriptivamente en el ámbito de la psicología, pero que no puede arrogarse ningún papel trascendental en la conformación de los procesos cognoscitivos. "La doctrina de los elementos de Ernst Mach es un ejemplo excelente del intento del positivismo por justificar el ámbito del objeto de estudio de las ciencias como única esfera a la que puede ser remitida la realidad. El concepto positivista del dato fáctico posee, empero, dignidad ontológica solamente porque le es impuesto el peso de la prueba crítica en contra de un mundo alejado: el de la apariencia metafísica. Por una parte, el ámbito en el cual habían sido identificadas formas sustanciales y estructuras puras, la esencia de las cosas mismas, debe ser recompuesto y reducido a la esfera de los fenómenos. Al mismo tiempo, sin embargo, esta esfera de lo mudable y de lo casual puede ser caracterizada como la verdadera, propia y exclusiva realidad sólo con la ayuda de categorías que han sido excluidas. El dilema se expresa en el concepto de factualidad, de facticidad, en el cual se concentra el significado simple de lo inmediatamente dado o el sentido enfático del ser verdadero, frente al cual lo que una vez había sido entendido como esencia se disuelve y queda como apariencia vacía. Esto que comienza en el Schelling tardío y en Kierkegaard es lo que, como de-

manda de la 'existencia' del hombre histórico, descubre en el positivismo una variante que pasa inadvertida; según una frase de Moritz Schlick, discípulo de Mach, existe sólo *una* realidad 'y ésta es siempre esencia'. En el concepto positivista de hecho la existencia de lo que está inmediatamente dado es afirmada como lo esencial. La doctrina de los elementos de Mach constituye un intento de explicar el mundo como conjunto de hechos y, al mismo tiempo, a los hechos como esencia de la realidad" (Habermas 1968, 62).

2.2 EL PROBLEMA DE LA LÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA: CHARLES SANDERS PEIRCE (1839-1914) Y EL PRAGMATISMO (*)

Nacido en Cambridge (Massachusetts) en 1939, y fallecido en Milford en 1914, Charles Sanders Peirce tuvo una formación llena tanto de conocimientos científicos como de una inusual cultura filosófica (entre los elementos decisivos de su formación filosófica, Peirce recuerda la *Crítica de la razón pura*, las "extensas y casi cotidianas discusiones con Chauncey Wright, uno de los más agudos seguidores de J.S. Mill" y las obras de Duns Scoto, que influirán sobre su tardía formulación de un realismo de los universales). A partir de 1871, Peirce fundó en Cambridge el "Metaphysical Club", en el cual participaron William James, Ch. Wright, Nicholas St John Green, Francis Abbot y John Fiske. En estas reuniones se buscaba crear el concepto de pragmatismo, al que está ligada decisivamente la suerte filosófica de Peirce, aunque la primera formulación pública de su doctrina sea posterior ("How to make our ideas clear", en *Popular Science Monthly*, enero de 1878). Entre 1879 y 1884, gracias al apoyo de William James, Peirce obtiene un nombramiento como colaborador en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore (donde creó otro "Metaphysical Club", del cual formaron parte, entre otros, el mayor teórico del pragmatismo en el siglo XX, John Dewey). Obligado a abandonar este puesto, probablemente por discrepancias con el ambiente académico y por dimisiones también (en 1891) de la United States Coast and Geodetic Survey, el Instituto geográfico gubernamental con el cual colaboró por tres decenios, Peirce se retiró a Milford, en Pennsylvania, reduciendo sus intervenciones públicas y continuando una actividad filosófica privada, testimoniada por el *Nachlass*. Los escritos publicados en vida de Peirce y una antología de escritos inéditos son recogidos en los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols.: vols. I-VI, coord. por Charles Hartshorne y Paul Weiss, 1931-1935, vols. VII y VIII, coord. por Arthur W. Burks, 1958).

Peirce, como el "segundo" Wittgenstein y el Heidegger de *El ser y el tiempo*, elabora una concepción sobre el sentido del lenguaje y del comprender no como reflejo de una realidad dada, sino como parte constitutiva del mundo de la vida. Se trata, como subraya Karl Otto Apel, de una superación del idealismo lingüístico: "Desde el último Platón, a través de Aristóteles, la Stoa, la Escolástica y Leibniz, hasta el primer Wittgenstein y el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, la filosofía predominante había entendido el problema de la significación del lenguaje sobre la base de la lógica, dicho de otro modo: sobre la base de la imitación institucional, operante en el lenguaje, de la idealidad metatemporal del significado. En el pragmatismo, en el último Wittgenstein y en la fase tardía de la fenomenología, que por

eso hacen suyo el motivo de las filosofías de la vida y de la existencia, sucede, por primera vez, que los lógicos (¡Peirce, *Wittgenstein*, Husserl, y aun el primer Heidegger, pues son los lógicos del lenguaje!) dan un impulso al problema del significado (no aquel, digamos, de la representación psicológica), incluyendo el problema de sus idealizaciones científicas, y, así, el del significado de 'idea' e 'idealización', sobre la base de la constitución del sentido en el marco del originario 'mundo vital' o bien de la praxis vital y de sus 'juegos lingüísticos' [...]; en semejante autotrascendencia de la lógica lingüística tradicional podría expresarse una ratificación de la aversión ideológica que, desde Cicerón hasta Vico, tuvo el humanismo lingüístico (caracterizado retóricamente) tuvo por la lógica lingüística (*o bien mathesis universalis*)" (Apel 1963, 65-66).

La relación vertical de la semántica se transforma en una relación horizontal, según la cual el significado de una proposición es su uso (Wittgenstein). Justamente esta perspectiva hace posible que Peirce supere los planteamientos del positivismo, hasta planteándose inicialmente problemas análogos. También Peirce, reconoce, en efecto, en la teoría de la ciencia, la forma más segura de la teoría del conocimiento, o mejor, considera que la única forma posible de teoría del conocimiento pasa a través de una autorreflexión de la lógica de la ciencia. Pero, a partir de este planteamiento, Peirce obtiene lo que el positivismo no supo concluir jamás, es decir, que el examen de la ciencia debe ser, ante todo, reflexivo, en lugar de partir de una hipostación dogmática de la metodología científica. "Tanto en el viejo como en el moderno positivismo, Peirce distingue la idea de que la metodología debe aclarar no la construcción lógica de las teorías científicas, sino la lógica de los procedimientos con cuya ayuda *obtenemos* teorías científicas. LLamamos científicas a las informaciones solamente cuando su validez puede haber obtenido no un consenso definitivo sino, con la perspectiva del acuerdo resolutivo, un consenso sin restricciones y estable. El resultado auténtico de la ciencia moderna no consiste, primeramente, en formular aserciones verdaderas y, por lo tanto correctas y válidas, sobre lo que llamamos realidad; antes bien, la ciencia se distingue de las categorías tradicionales del saber gracias a un método para alcanzar tal consenso, libre y durable, sobre nuestras concepciones" (Habermas 1968, 91).

La *lógica de la investigación científica* se impone en el primer plano, oscureciendo la fetichización de los resultados positivos de las ciencias. La pregunta de Peirce es trascendental. ¿Cómo es que estamos en capacidad de desarrollar teorías científicas? La formulación de la teoría del conocimiento culmina aquí con la justificación de un procedimiento inferencial tal que posibilita no sólo confirmar analíticamente nuestro saber (como ocurre en la deducción y en la inducción), sino sobre todo difundirlo de manera sintética. Ahora bien este aspecto trascendental se define *a posteriori* en la lógica de la investigación científica, para conceptuarse como algo trascendental pragmático, a lo que Peirce llama *abducción.*

Con este término, Peirce indica la tercera forma de la inferencia, después de la deducción y la inducción, la cual –a diferencia de las dos primeras– permite la formulación de juicios sintéticos, esto es, admite una extensión científica del conocer desde el campo de lo ya conocido. "Peirce reitera el problema de Kant, pero no en el sistema de referencia kantiano. Él no se interesa en la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, sino más bien en la posibilidad del pensamiento sintético en general. Kant supone que los juicios sintéticos, con los cuales indaga cómo es posible el conocimiento en sentido trascendental, tienen el mismo

valor asociativo que los juicios analíticos. Peirce dice solamente que las inferencias sintéticas deben *necesariamente* tener validez de hecho, cuando es posible un proceso de investigación contingente en su complejidad" (Habermas, 1968, 118-119). Las condiciones trascendentales de la realidad son las condiciones de la investigación científica, la cual puede muy bien ser relativa y contingente (según la autocomprensión científica de la ciencia), pero no deja de ser trascendental por esto, en la medida en que define nuestro modo de relacionarnos con la realidad, que se caracteriza como la suma de las aserciones verdaderas (verdaderas en la medida de la ciencia, según los estándares y los límites).

Es en este sentido que se ha entendido el valor de la abducción, que no es un juicio sintético *a priori* porque resulte constitutiva de una forma de la realidad en general, sino es más bien un juicio 'originario' en cuanto *puede* abrir, sintéticamente, un ámbito de realidad que no existía con anterioridad (sin que por esto tal realidad tenga pretensiones de validez conclusiva; su verdad es precisamente la pragmática, la de la lógica del conocimiento científico). "Un argumento originario, o *abducción,* es un argumento que presenta en su premisa hechos que muestran una similitud con el hecho afirmado en la conclusión, pero que podrían muy bien ser verdaderos sin que la conclusión lo sea; antes bien, sin que ella sea siquiera reconocida. De modo que no se nos lleva a afirmar con seguridad la conclusión, sino estamos únicamente dispuestos a admitirla como representante de un hecho del cual los hechos de la premisa constituyen un *icono.* Por ejemplo Kepler, en una fase de su reflexión científica, que seguirá siendo eternamente un modelo, encontró que las longitudes observadas en Marte y que él por mucho tiempo había intentado en vano adaptar a una órbita, eran (dentro de los márgenes de error posibles en las observaciones) aquellas que habrían sido si Marte hubiera adquirido su impulso a lo largo de una elipse. Por lo tanto, los hechos observados en cuanto tales, constituyen una semejanza de los hechos hipotéticos propios del movimiento a lo largo de una órbita elíptica. Kepler, siguiendo esa semejanza no concluyen que la órbita fuese necesariamente una elipsis, sino que fue la semblanza la que propició la idea, de decidirse a indagar si las previsiones virtuales sobre las latitudes y los paralajes basados en esta hipótesis se podrían verificar o no. Asumir esto como prueba de la hipótesis era una abducción. Una abducción es originaria puesto que es el único tipo de argumento que da origen a una nueva idea" (Peirce 1902, 105-106).

No obstante, que la realidad sea el correlato de la totalidad de las aseveraciones científicas verdaderas, es una actitud que corrige la unilateralidad del positivismo sin restaurar por lo demás una teoría filosófica del conocimiento. Por una parte, Peirce no llega jamás a tematizar algo como la diferencia entre ser y ente, la cual también es deducible pragmáticamente como lo ha mostrado la reflexión heideggeriana. O sea, Peirce no distingue el ente instrumental-manipulable, objeto de la lógica de la investigación científica, con relación al ser; y al borrar esta diferencia, termina por desatender el papel trascendental de la reflexión para recaer en el objetivismo. Por otra parte, la lógica de la investigación, justamente en la medida en que se autocomprende y se tematiza como tal, no puede alcanzar pretensiones de absoluta y definirse como la medida última de la realidad, que impone la propia ontologización –por la cual la reflexión metodológica deviene una construcción ontológica de lo real.

Como ha subrayado Habermas, Peirce reduce así todo tipo de procedimiento al procedi-

miento instrumental; esta actitud tiene un correlato importante en la exclusión de la subjetividad del conocimiento: los sujetos como tales se hacen relevantes sólo cuando cometen errores; cuando están en lo cierto vuelven a una razón universal, y no requieren, por lo tanto, ser tematizados como sujetos. Pero, como ha observado Habermas, ¿se puede reducir la subjetividad a mero error con el fin de que no reingrese en la generalidad del conocimiento científico? La experiencia que –de Schleiermacher a Dilthey– antepone la universalidad del problema hermenéutico, consiste en la explicitación de que el individuo es en el fondo inexpresable y que el esfuerzo para comprender lejos de limitar el error y lo negativo a lo que aún no está expresado, reside precisamente en reducir esta inexpresabilidad de principio. "La hermenéutica puede constituirse por un modo de proceder explícito sólo cuando acierta a explicar la estructura del lenguaje corriente en una modalidad tal que le sea permitido, justamente, aquello que la sintaxis de un lenguaje puro [el de la lógica de la investigación] prohíbe: hacer comunicable, aunque indirectamente, lo individual inexpresable" (Habermas 1968, 165). Ante todo el concepto de un Yo individual, cuando no es entendido como simple negación y error, hace vacilar la absolutización del procedimiento instrumental. Los propios investigadores, en el momento que dialogan en el marco de una lógica de la investigación, apelan a un procedimiento comunicativo que no se oculta en la actuación instrumental de la *Logic of Science*. "La comunicación de los investigadores exige [...] un uso del lenguaje que no esté sujeto a los límites de las disposiciones técnicas sobre procesos naturales objetivados sino que se desarrolle por interacciones, a través de símbolos entre sujetos socializados que se reconocen recíprocamente como individuos no intercambiables. Este *procedimiento comunicativo* es un sistema de referencia que no se deja retrotraer al *procedimiento instrumental.*

"Esto se revela en la categoría del Yo o del sí mismo. Peirce aporta con coherencia admirable la prueba de que el hombre puede comprenderse únicamente de modo privativo, en tanto que reserva su identidad sólo al acierto o al fracaso del proceder instrumental" (*ibid.*, 140).

2.3 EL HISTORICISMO EN TORNO A DILTHEY

2.3.1 *Los problemas del historicismo* (*)

La escuela histórica nació de la voluntad de romper con la filosofía de la historia de Hegel, la cual, en el momento mismo en que daba el papel constitutivo de la historicidad a la filosofía, terminaba por abrogar la autonomía de la primera en cuanto la concebía como una simple manifestación de la segunda. Ahora bien: "El concepto de historia que sea pura representación de la idea significaría la renuncia a la historia entendida como nuestra peculiar vía a la verdad" (Gadamer 1960, 243). La escuela histórica tratará de dar autonomía a la historia respecto a cualquier teleología preconstituida: la historicidad no representa más que a sí misma, los valores históricos pertenecen a la historia como tal, la cual debe ser estudiada y comprendida de forma inmanente, sin buscar la intervención de una racionalidad finalista.

Pero, por otra parte, ya el solo hecho de remitirse a la historia como última instancia de cualquier producción espiritual implica la constituición, más o menos explícita, de una filosofía de la historia. Cuando se confiere un papel trascendental al conocimiento histórico, este último es, a todas luces, una noción filosófica. Escribe de nuevo Gadamer: "La historia universal es mucho más que un problema marginal o secundario del conocimiento histórico; antes bien, representa en él el núcleo más profundo. Asimismo, la 'escuela histórica' sabía que en el fondo no hay historia que no sea historia universal, ya que sólo con base en el todo, se define lo particular en su significado. [...] *El rechazo de la construcción apriorista de la historia representa también el acta de nacimiento de tal construcción.* La escuela histórica sostiene que no es la filosofía especulativa, sino sólo la investigación historiográfica, la que pueda conducir a una visión de la historia universal" (*ibid.*, 241; las cursivas son mías).

Justamente, esto permite la solidaridad entre el historicismo y el positivismo. Si este último se justifica, como se ha visto, sobre la base de una filosofía de la historia, el historicismo, por su parte, persigue la idea de una historicidad alejada de hipotecas universalistas y capaz de desarrollar una autorreflexión metodológica del mismo modo que las ciencias de la naturaleza. Que en la idea de la historia estén presentes también estos dos polos difíciles de conciliar –la tensión hacia lo universal y la tematización de las historias particulares– es un problema inmanente al papel de la historicidad en el siglo XIX. Aquí, como ha observado Foucault, la historia deviene el horizonte global dentro del cual encuentran una nueva sistematización todos los fenómenos particulares, así que, desde el comienzo, ella "se halla subdividida, por una ambigüedad a la cual es ciertamente imposible poner fin, en una ciencia empírica de los acontecimientos y en el radical modo de ser que prescribe el destino de todos los seres empíricos y de los seres singulares que somos nosotros" (Foucault 1966, 231). No obstante, es esta duplicidad la que preserva al historicismo de la plena identificación con el positivismo. En efecto, la escuela histórica, en la propia autorreflexión metodológica, tiene siempre presente también la polaridad entre lo particular y lo universal, entre lo empírico y lo trascendental. El alejamiento de la historia universal lleva al positivismo a la fetichización del dato en la teoría de la ciencia; el estatus problemático del conocimiento histórico, en el historicismo, es lo que, por el contrario, rige la dimensión hermenéutica de la historia.

2.3.2 *Leopold von Ranke (1795-1886) y Johann Gustav Droysen (1808-1884)* (*)

El primer gran exponente de la escuela histórica es Leopold von Ranke, autor, entre otras obras, de una *Historia universal* de la cual alcanzó a publicar, entre 1880 y 1885, seis volúmenes. Es constitutiva, en Ranke, la ambivalente relación del historicismo con el idealismo. Por una parte, en efecto, Ranke excluye en contra de Hegel, que se pueda considerar la historia partiendo de principios que la trasciendan, como los presentes nada menos que en una teleología racional-ideal. Se trata de valorar la historicidad *iuxta propria principia*, a través de la documentación y la crítica comparada de las fuentes. Pero esta inmanentización está muy lejos de carecer de presupuestos. Toda vez que a través de la historia, se puede adquirir un saber autónomo, se exige el ideal de una historia universal. En fin, Ranke tratando de dar autonomía al curso histórico, reconoce en él la expresión de una *fuerza* que apresura los

acontecimientos sin que, por lo demás, pueda ser prevista y preordenada teleológicamente. Con esta perspectiva, Ranke desarrolla una actitud que ya Humboldt había hecho valer en contra de la interpretación ilustrada de la historia como el desenvolvimiento progresivo de la Razón: la historia es el resultado de fuerzas que no son racionales de por sí. Pero, por otra parte, en Ranke no menos que en Humboldt, "la fuerza que da forma a la historia no es un acto mecánico" (Gadamer 1960, 247): es la realización de ideas espirituales y versa en torno a la constitución de un orden moral. Asimismo, por esta vía, un principio especulativo y reflexivo entra en forma explícita en una valoración científica de la historicidad. No son, por lo tanto, ni la idea de la historia universal ni la noción de fuerza, principios inmanentes; pero menos aún lo es la justificación final de la investigación histórica, cuyo objetivo es llegar a la plena transparencia y a la certeza en torno a los acontecimientos estudiados.

En efecto, el conocimiento histórico asume aquí el papel que en la filosofía de Hegel era ocupado por el saber absoluto: "Es aún la perfecta autotransparencia del ser, la que Hegel piensa realizada en el saber absoluto de la filosofía, aquella sobre cuya base Ranke justifica su trabajo histórico, puesto que, explícitamente, rechaza las pretensiones de la filosofía especulativa" (Gadamer 1960, 253). La historia universal, como absoluto, constituye para Ranke, *también*, un ideal *histórico* y no *lógico*: es lo que se presenta como tal a nuestra conciencia histórica (y que está etnocéntricamente) determinado y no un universal lógico-abstracto. "La 'historia universal' –según escribe [...] Ranke– no se distingue en el modo de representar los objetos particulares, y así lo ha querido, por lo demás, su autor. Al contrario, él ha estado convencido [...] de que, 'en último análisis, no se puede escribir nada más que la historia universal' y, en todo caso, la 'historia universal' ha nacido, en Ranke, del trabajo científico particular, sin la adición de un nuevo principio. Para nosotros es [...], importante sobre todo, considerar qué es lo que Ranke, como historiador, entiende por 'mundo' histórico, es decir, por la totalidad de la cual él trata. En un pasaje dice que el impulso al conocimiento se deja llevar para abarcar todo el ámbito de los siglos y de los imperios con la convicción de que nada humano le es distante y ajeno. Pero, de hecho, Ranke está muy lejos de tratar en su historia universal todos los siglos y todos los imperios y no lo habría hecho tampoco si hubiese estado decidido a llevar a término su obra. Él mismo lo señala cuando dice que, si la vocación de Alejandro no hubiese sido la de atravesar el Indo y descubrir la parte oriental de Asia, esta región 'durante siglos no habría entrado a formar parte del ámbito de la historia universal'. El 'universo' de Ranke puede ser determinado solamente como una parte de la historia de la humanidad conocida por nosotros, y no como la totalidad histórica última más abarcadora en sentido lógico. [...] Ranke no solamente no ha intentado jamás establecer de hecho, conceptualmente, el universo histórico, sino ni siquiera podía intentarlo, si quería seguir siendo un historiador" (Rickert 1904-1905, 403-404).

La relación entre la escuela histórica y la hermenéutica se explicita en la obra de Johann Gustav Droysen (1808-1884), historiador y hombre político, discípulo en Berlín de August Boeckh y de Hegel, y profesor más tarde en Kiel, Jena y, finalmente, en Berlín. En el *Sumario de historia* (1868) y en los cuadernos póstumos publicados en 1937, bajo el título de *Historia*, Droysen pone en claro el estatus de las ciencias históricas respecto a las ciencias de la naturaleza. La diferencia principal del conocimiento histórico respecto a la investigación natural reside en que, en el primero, lo universal del conocimiento se realiza solamente en lo indivi-

dual: los acontecimientos históricos singulares constituyen la historia universal, pero de modo muy distinto de como los experimentos justifican un saber sobre la naturaleza; estos últimos, en realidad, son infinitamente repetibles y su cientificidad está estrechamente vinculada a su repetibilidad. En el caso de la historia, nos las tenemos que ver con acontecimientos singulares que no se pueden *explicar* (*erklären*) según leyes universales, sino que se trata de *comprenderlos* (*verstehen*) en su singularidad a través de métodos específicos de los estudios históricos. El fin de semejante comprensión consiste en llegar a iluminar el presente mediante el conocimiento del pasado. Una finalidad no puramente teórica, sino política y práctica: "El sujeto trascendental de la historia es, al mismo tiempo, *sujeto de la ética*. La espontaneidad de la comprensión del mundo histórico presupone, en la esfera del obrar humano, la *libertad del valor*, o bien, la *liberación de la causalidad natural*. Como las dos se unen, esto significa además: que, de algún modo, la ética y la hermenéutica son interdependientes; en Droysen, (como, por lo demás, también en Dilthey) esto permanece oscuro –aunque, justamente por esta razón, representa el auténtico motivo de su crítica al positivismo" (Riedel 1978, 123).

Un papel central en el fenómeno del comprender lo desempeña el lenguaje y, en general, todas las manifestaciones del espíritu, que son los vehículos a través de los cuales las singularidades y los movimientos interiores subyacentes al proceso histórico se manifiestan y se comunican. Escribe Gadamer: "Comprender significa comprender una expresión. En la expresión, algo interior se hace inmediatamente presente. Es, sin embargo, lo interno, 'la esencia interior' la primera y auténtica realidad. Droysen se coloca así en una perspectiva que posee fundamentos cartesianos y que continúa a Kant y a Wilhelm von Humboldt. El yo individual es como un punto aislado en el mundo de los fenómenos. Pero en sus manifestaciones –esto es, ante todo, en el lenguaje y, sustancialmente, en cualquier otra forma en la que se exprese– no es ya un punto aislado. Entra a formar parte del mundo de la comprensión" (Gadamer 1960, 254). La mediación lingüística que lleva al individuo a participar en una comunidad permite así que la historia se ocupe, primero, de los movimientos secretos de los sujetos –que en cuanto tales permanecen inaccesibles– más bien, de los comportamientos mundanos; así que la investigación histórica se define sobre la base de una polaridad entre lo particular y lo universal, entre el misterio psicológico de los individuos y los universales éticos con los cuales ellos, en su dimensión pública, relacionan su propio obrar. "El individuo singular en la causalidad de sus movimientos y de sus fines particulares no es como tal un momento de la historia, sino se convierte en eso sólo en la medida en que se eleva al plano de la comunidad ética y participa de ésta. En el movimiento de estas potencias éticas, que es producido por el trabajo común de los hombres, consiste el curso de las cosas" (*ibid.*, 256).

De aquí la infinitud de la tarea hermenéutica remitida a lo histórico. Por una parte, se comunica, por simpatía, con las construcciones históricas de la humanidad, sobre la base del principio del *verum-factum*. Por otra parte, empero, eso con lo que se mide no es jamás algo inmediato de lo cual se pueda extraer una evidencia apodíctica, sino, al contrario, es siempre el resultado de una mediación entre la inefabilidad del individuo y sus expresiones mundanas, como lo son, precisamente, la moralidad y el lenguaje. El fin de la hermenéutica, que –junto con la *heurística* y la *crítica*– constituye para Droysen la metódica de la historiografía, consiste justamente en desentrañar los condicionamientos y las mediaciones sub-

yacentes a las acciones de los hombres históricos, para prevenir así la pretensión de conclusividad de la investigación historiográfica. "Ni la crítica busca los comienzos" –escribe Droysen– ni la interpretación los exige. En el mundo moral no existe nada inmediato. La investigación histórica no quiere explicar, o sea, no quiere derivar lo posterior de lo anterior, no quiere derivar necesariamente los fenómenos de las leyes, como simples efectos y desarrollos.

"Si la necesidad lógica de lo que acontece después es la misma que en lo que ha acontecido antes, en vez del mundo moral tendremos una analogía eterna de la materia y del recambio orgánico.

"Si la vida histórica fuese siempre solamente una nueva generación de lo eternamente idéntico, estaría sin libertad ni responsabilidad, sin contenido moral, sería sólo naturaleza orgánica.

"La esencia de la interpretación es ver, en los acontecimientos transcurridos, las realidades con toda la riqueza de condicionamientos y circunstancias que promoverán la realización y la concreción de esas mismas realidades" (Droysen 1864, 151-152).

La reconstrucción histórica así entendida, conlleva el ejercicio de cuatro tipos de interpretación: 1] La *interpretación pragmática,* que es el modo de organizar los materiales dispuestos por la crítica, "para reconstruir la marcha del proceso objetivo que en su tiempo fue real" (*ibid.*, 152). 2] La *interpretación de las condiciones* espaciales, temporales y hasta ético-ideológicas –condiciones que "estaban idealmente contenidas en la situación que de hecho en su tiempo fue real, la cual llega a ser posible a través de ellas y de esta manera llega a ser" (*ibid.*, 152-153). 3] La *interpretación psicológica*, que "busca en el estado de hecho los actos volitivos que lo produjeron" (*ibid.*, 153) (y que no puede ser jamás enteramente desarrollada justamente por la inefabilidad del individuo). 4] La *interpretación de las ideas*, es decir, de las fuerzas éticas en las cuales se encarnan, reconocen e historizan las voluntades individuales, de tal suerte que, este tipo de interpretación, está llamado a llenar "la laguna dejada por la interpretación psicológica" (*ibid.*, 154).

2.3.3 *Dilthey (1833-1911) y la hermenéutica como fundación de las ciencias del espíritu* (*)

Nacido en Biebrich, Renania, Wilhelm Dilthey estudió, primero, en Heidelberg (donde fue discípulo del historiador de la filosofía, Kuno Fischer) y después en Berlín, con Boeckh, el geógrafo Karl Ritter y con Ranke. Habiendo obtenido su doctorado en Berlín, enseñó en Basilea (1867), Kiel (1868) y Breslavia (1871, aquí conoció al conde Paul Yorck von Wartenburg: la correspondencia con el conde Yorck constituye unos de los testimonios más importantes del historicismo alemán). En 1882 fue llamado para suceder a Hermann Lotze en la Universidad de Berlín, donde enseñó hasta 1906. Entre sus nuemerosísimas obras sobre la formación de las ciencias del espíritu, sobre su historia y sobre la psicología como exposición de "la realidad plena del hombre", se pueden mencionar la disertación de doctorado *De principiis ethics Schleiermacheri* (Berlín 1864); la *Leben Schleiermachers* (vol. I, Berlín, Rainer 1867-1870; vol. II, Berlín, de Gruyter 1966); el *briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (Halle 1923); la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Y los escritos recogidos y traducidos por Pietro Rossi con el título general de: *Critica della ragione*

storica, Turín, Einaudi 1954; la silogística comprende los "Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften" (1905-1910); "Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (1910); "Plan der Fortzsetzung zum Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (apuntes manuscritos de los años 1910-1911); y "Das Wesen der Philosophie" (1907). La edición completa de las obras (no concluida aún) es: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig und Berlín, Teubner 1914-1936, en 12 vols. Después de la segunda guerra mundial han sido reimpresos por el editor Vandenhoeck und Ruprecht, de Gotinga, con la adición de nuevos volúmenes.

2.3.3.1 Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu

Debemos a Dilthey el mayor esfuerzo de autorreflexión histórica y metodológica de la hermenéutica en el siglo XIX. Los trabajos juveniles, dedicados a Schleiermacher, trazan igualmente una protohistoria del problema hermenéutico. Pero más decisiva fue la *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883. Dilthey tematiza aquí la distinción entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, que se funda ya sea sobre la diferencia entre los objetos de estudio de los dos tipos de saber (las ciencias de la naturaleza se ocupan de fenómenos externos al hombre, mientras las ciencias del espíritu estudian un campo del cual el hombre forma parte) o sobre las diferentes modalidades cognoscitivas, por las cuales, mientras el saber de las ciencias de la naturaleza viene de la observación del mundo externo, el de las ciencias del espíritu es extraído de una vivencia (*Erlebnis*), en la cual el acto de conocer no es distinto del objeto conocido. Mientras en las *Naturwissenschaften*, la observación del fenómeno se separa de las propiedades específicas del fenómeno mismo, en las *Geisteswissenschaften*, el conocimiento vital de un sentimiento interno se identifica con (o mejor *es*) aquel sentimiento. Asimismo, mientras las primeras se avalan con explicaciones causales, las segundas utilizan categorías axiológicas o teleológicas diferentes, tales como *significado, fin, valor* (y mientras la explicación causal no modifica la sustancia del fenómeno, la comprensión de los significados asume y transforma el 'objeto' estudiado).

Ya que la peculiaridad de las ciencias del espíritu consiste en el hecho de que en ellas no existe la distinción entre sujeto y objeto, Dilthey encontró, originariamente, en la *psicología*, el momento unificador de las *Geisteswissenschaften* (*Idee per una psicologia descrittiva e analitica*, 1894; *Contributi allo studio dell'individualità*, 1895-1896). Pero la transición decisiva, que es testimoniada por la *Crítica de la razón histórica*, llega cuando Dilthey abandona el proyecto de una fundación psicológica para encontrar en la hermenéutica la sistemática de las ciencias del espíritu.

¿De qué modo se justifica este tránsito? Aquí es central el concepto de *Erlebnis*. Cualquier sujeto sabe inmediatamente, a través de la propia *Erlebnis*, cómo descubrirse dentro de un curso vital; en él encuentra no sólo su mundo interior, sino también las manifestaciones exteriores y, en cierta medida, objetivas, del espíritu, la cultura y la sociedad. Y vivir significa, precisamente, mediar el mundo interno con el espíritu objetivado en el mundo externo. Pero ¿qué es sino *interpretación* la interacción entre diferentes tipos de espíritu, de los cuales está entretejida la vida consciente? Vivir es interpretar el propio mundo interior y sus objetivaciones codificadas, es decir, dar significado a las expresiones del espíritu. "La vida misma –escribe Ga-

damer– esta temporalidad en continuo movimiento, está orientada a la extracción de las unidades estables de significado. La vida misma se interpreta, tiene en sí una estructura hermenéutica. La vida constituye, así, la auténtica base de las ciencias del espíritu" (Gadamer 1960, 268). El correlato epistemológico de este comportamiento es que el tipo de conocimiento efectivo en las *Geisteswissenschaften*, justamente porque está íntimamente conectado con la vida, se caracteriza como una experiencia no restringida –esto es, no referida a un específico obrar instrumental, como en el caso de la lógica de la investigación en el pragmatismo: "Al sujeto viviente le es dado el libre acceso a la realidad; resuena la caja armónica de todas las experiencias precientíficas acumuladas. Cuanto mayor es la disponibilidad de recepción del sujeto expuesto a la experiencia en toda su amplitud, tanto menor es el grado de objetivación [...] la realidad parece abrirse al *Erleben*, por así decir, desde el interior" (Habermas 1968, 145).

2.3.3.2 El espíritu objetivo

La fundación diltheyeana de las ciencias del espíritu polemiza tanto con el positivismo como con el idealismo. En contra del primero, Dilthey excluye que se pueda dar a las ciencias del espíritu una fundación prestada por las ciencias de la naturaleza, porque entre los ámbitos del espíritu y de la naturaleza existe una inconciliable diferencia como objetos de estudio, y por tanto, de método. Tal fundación es, por lo tanto, investigada, en la vida y en la historia, como hechos intrínsecamente hermenéuticos. Por otra parte, la peculiaridad de las *Geisteswissenschaften* consiste en que ellas no están subordinadas, por lo menos en principio, a algún saber especulativo –o sea, están apartadas del "intelectualismo" que Dilthey reprochará a Hegel. Y aquí el positivismo vuelve a entrar en juego, tratando de poner fin a una lógica de la ciencia autónoma, inmanente a los propios objetos; la filosofía y el proyecto de un saber absoluto no constituyen el momento final de transparencia del espíritu, sino son expresiones y objetivaciones del espíritu, de la misma manera (aunque a un diferente nivel) que cualquier otra expresión histórico-lingüística. Para Hegel, existían las formas de objetivación del espíritu históricamente determinadas y, por lo tanto, incapaces de llegar a una plena transparencia para sí, a saber, a una perspectiva absoluta: como lo eran las instituciones –la familia, la sociedad civil y el estado; en ellas estaban las formas del saber absoluto, es decir, el arte, la religión y la filosofía, en las cuales el espíritu arribaba a una creciente autorreflexión, desvinculándose de los condicionamientos históricos, para culminar con el punto de vista filosófico, plenamente transparente y, por eso, capaz de explicar las formas precedentes del espíritu absoluto (el arte y la religión) y del espíritu objetivo (las instituciones históricas).

Dilthey lleva a cabo la polémica de la escuela histórica en contra de la filosofía hegeliana. La historia y no la filosofía, constituye la estructura última de validación, no existe forma de conocimiento que no sea expresión de una situación histórica determinada, por consiguiente, no existe conocimiento más alto que el comprender historiográfico. Aquí Dilthey extiende el dominio del espíritu objetivo de las instituciones hasta las formas del espíritu absoluto hegeliano; estas últimas no son el momento en que se llega a la claridad especulativa, pero, no menos que las instituciones, constituyen una *expresión* histórica. Comprender esa expresión es la tarea de la hermenéutica. Dilthey escribe: "los presupuestos sobre los cuales

Hegel ha fundado este concepto [el del espíritu objetivo] ya no pueden sostenerse hoy. Él ha construido las comunidades sobre la base de la voluntad universal de la razón: en el presente, nosotros debemos partir de la realidad de la vida. Hegel ha construido metafísicamente; nosotros analizando lo dado. Y el análisis actual de la existencia humana suscita en todos nosotros la conciencia de la fragilidad, de la fuerza del impulso oscuro, del sufrimiento que deriva de las tinieblas y de las ilusiones, de la finitud presente en todo lo que es vida, aun de donde derivan de ella las supremas formas de la vida de la comunidad. No podemos, por lo tanto, entender el espíritu objetivo sobre la base de la razón, sino debemos restablecer allí la conexión estructural de las unidades vivientes que se continúa en las comunidades. Y no podemos subordinar el espíritu objetivo a una construcción ideal, sino debemos, más bien, fundar su realidad en la historia. Tratamos de entender y representar con conceptos adecuados esta realidad. Y en cuanto el espíritu objetivo es así liberado de su fundamento unilateral en la razón universal, y liberado también de la construcción ideal, expresamente la esencia del espíritu del mundo, se hace entonces posible un nuevo concepto de él, en el cual el lenguaje, la costumbre, cualquier tipo de forma de vida y de estilo de vida son comprendidos al nivel de la familia, de la sociedad civil, del estado y del derecho. Así ocurre con lo que Hegel ha distinguido, respecto al espíritu objetivo, como espíritu absoluto: el arte, la religión y la filosofía vuelven a entrar en este concepto, puesto que, justamente en ellas, el individuo creador se muestra, al mismo tiempo, como representante de la realización de la comunidad, mientras el espíritu se objetiva propiamente en tales formas presentes, y puede ser reconocido en ellas " (Dilthey 1905, 10, 239-240).

2.3.3.3 Vitalismo e Ilustración

A la luz del desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX, la fundación diltheyeana no puede entenderse otra vez como una universalización filosófica. Esto no depende sólo de la exclusión de la filosofía que caracteriza a la hermenéutica de Dilthey –aunque, ciertamente, el querer remitir el problema hermenéutico a la mera autorreflexión filosófica de las ciencias del espíritu, revela el positivismo implícito que anima a tal empresa– sino que tiene que ver con la concepción totalizadora de la historia y de los fines de la hermenéutica según Dilthey. Estos límites se pueden sintetizar en dos puntos.

1. *Vitalismo y distancia temporal.* No obstante la tematización de la historicidad y del espíritu objetivo como lugar en el cual se historizan las expresiones de la vida, la perspectiva diltheyeana sigue siendo singularmente antihistórica. Esto está ligado, primero, con un psicologismo jamás abandonado, que la hace mediar entre Schleiermacher y Dilthey: comprender la expresión, interpretar al espíritu objetivo, equivale a transladarse a una vida pasada, a penetrar un psiquismo extraño, por consiguiente, a abatir la distancia temporal que nos separa de él. "La obra de Dilthey, aún más que la de Schleiermacher, ilustra la aporía de una hermenéutica que propone la comprensión de un texto bajo la ley de la comprensión de un psiquismo que se expresa. Si la empresa, sobra decir, es psicológica en el fondo, es porque propone como fin último de la interpretación no *lo que* dice un texto, sino *lo que de él* se expresa allí. Simultáneamente, el objeto de estudio de la hermenéutica se aleja del texto, de su objeto de estudio y de su referencia, hacia lo vivido que se expresa allí" (Ricœur 1986, 86).

La voluntad de transponerse en un psiquismo extraño cierra el sentido más radical de la historicidad; esto no consiste tanto –si seguimos el argumento que Gadamer hace valer siguiendo a Hegel– en dar vida a las sombras del pasado, sino más bien en tematizar el pasado en cuanto tal y consecuentemente, en poner en primer plano nuestra posición de mediadores entre el pasado y el presente, sin pretender el olvido de sí que constituye el elemento más típicamente antihistórico del historicismo.

2. *Ilustración historiográfica.* El psicologismo y el vitalismo de Dilthey, prosigue Gadamer (1960, 282), tienen un correlato antitético, esto es, un "cartesianismo no resuelto" (*ibid.*). Como los ilustrados, Dilthey ve en la vida un mundo oscuro y pulsional, pero no considera que la razón pueda esclarecerlo directamente; esto sólo puede ocurrir retrospectivamente, a través del conocimiento histórico, el cual arroja una luz científica allí donde no había más que vida (de aquí, por ejemplo, el papel central otorgado por Dilthey a la autobiografía). El sujeto que, olvidado de sus propios intereses, se dirige al pasado, adquiere certeza científica. Estigmatizando esta *démarche*, Habermas ha podido reconocer en Dilthey la expresión típica de la vinculación del historicismo y el positivismo, en cuanto el ideal diltheyeano del conocimiento histórico presupone un sujeto teóricamente puro, privado de interés por los instrumentos, prácticos o emancipatorios (un sujeto, pues, extraño a la historia y al prejuicio en el momento mismo en que, vitalmente, tematiza a una y a otro). "En esta relación de contraposición entre vida práctica y objetividad científica se afirma en Dilthey un positivismo oculto. Dilthey desearía sustraer el comprender hermenéutico de la conexión de intereses, en los que él, a pesar de todos, se coloca en un plano trascendental y apartarlo según el ideal de la descripción pura hacia un plano contemplativo. Como Peirce, también Dilthey sigue prisionero del positivismo hasta el final, en la medida que interrumpe su autorreflexión sobre las ciencias del espíritu justamente en el punto en que el interés práctico del conocimiento se toma como fundamento del conocimiento hermenéutico posible y no como su corrupción, recayendo con esto en el objetivismo" (Habermas 1968, 179).

2.3.4 *Lo óntico y lo histórico en Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897)* (*)

Siguiendo a Heidegger, que discute detenidamente las tesis en el parágrafo 77 de *El ser y el tiempo*, Gadamer le otorga un papel central, en la superación de las aporías del historicismo, a la figura del conde Paul Yorck von Wartenburg (cf. Gadamer 1960, 287 ss.). Nacido en Klein-Oels, en Breslavia, de una familia de propietarios de tierras, el conde Yorck creció en un clima permeado de cultura romántica. A la muerte del padre, en 1865, Yorck debió ocuparse de la administración de los bienes de la familia; su reflexión filosófica se desarrolló, por tanto, como una actividad privada, que continuó en forma no sistemática. La amistad con Dilthey se remonta a 1871 y la correspondencia proseguirá hasta la muerte de Yorck en 1897. Junto con la correspondencia, la obra de Yorck comprende el fragmento *Conciencia e historia* y *La catarsis de Aristóteles* y el *Edipo en Colona de Sófocles* (el único escrito editado en vida, en 1866).

¿A qué se debe la importancia de la reflexión de Yorck, a la que se adhieren Heidegger y Gadamer? Se ha visto cómo subsiste, en Dilthey, una ruptura entre la dimensión vitalista

extendida para resucitar el pasado y el positivismo por el cual el pasado es colocado como objeto frente a un sujeto que es el observador puramente téorico –así que la historicidad no asume jamás verdaderamente el acto del comprender. Ahora bien, escribe Yorck: "El filólogo puro concibe la historia como un gabinete de antigüedades. Donde no existe nada palpable, donde sólo una viva transposición psíquica está en capacidad de conducirnos allí donde los señores no van [...] Cualquier realidad se trueca en fantasma si se examina como 'cosa en sí', si no es objeto de experiencia vivida" (Yorck 1877-1897, 162). A la mera *transposición* que resucita sólo en apariencia el pasado, proponiéndolo como cosa en sí y relegándolo al estatus inerte de objeto, Yorck contrapropone el proyecto de un conocimiento histórico que, tematizando la implicación del sujeto cognoscente en el objeto conocido, define la historicidad como *pertenencia*: "El punto central de la historicidad es que toda la referencia a lo dado no es, sino vive. Y una autorreflexión que no está dirigida a un yo abstracto sino a la plenitud del Sí propio, me encontrará históricamente determinado tal y como la física me reconoce cósmicamente determinado. Como es la naturaleza así también es la historia y en un sentido así tan radical tiene que entenderse lo dicho por Goethe de haber vivido por lo menos tres mil años" (Yorck 1956, 49).

Sobre la base de la diferenciación entre *transposición* y *pertenencia*, Yorck instituye las dos categorías de lo *óntico* y lo *histórico*. Óntico es lo que, extraído del pasado con la transposición, es asumido como cosa en sí, como objeto determinado que no interfiere, efectivamente, en los procesos vitales del sujeto cognoscente. Lo óntico resucita el pasado como simple presencia, como una objetividad muda, como mera alteridad. Lo histórico, por el contrario, constituye lo que es extraído del pasado no como una objetividad concluida, sino más bien como una virtualidad que debe aún realizarse plenamente, a través de su eficacia sobre el objeto que comprende; la historicidad en sentido propio es, pues, diferente de la simple presencia y se configura, mas bien, como un proceso, como una transmisión o un destino. (Yorck, contrapone así a lo óntico como simple presencia, lo histórico como diferencia, como lo que no está jamás plena y 'objetivamente' presente y que instituye una relación de retorno, de aplazamiento: una virtualidad que exige ser actualizada por el sujeto que comprende.) "Toda materia histórica debe ser verificada a través de la investigación empírica y debe ser conducida al grado máximo de seguridad, o sea, a la verosimilitud total. Esto históricamente óntico debe ser reanimado históricamente a través del movimiento de transposición viva del sujeto que comprende. Hasta aquí la historiografía como arte. El análisis psicológico que se une, por así decir entretejido, le confiere dignidad a la ciencia. La materia ante todo óntica debe considerarse de modo puramente empírico. Su cualidad histórica, tan pronto como es superado el umbral de lo registrable, lo crítico-diplomático le da salida a su eficacia como algo que le pertenece [...] La apropiación es, al mismo tiempo, una evidencia que produce ensanchamiento, un proceso superior de la historización del hombre. El órgano de conocimiento, es, sin embargo, y sobra decirlo, el hombre y los medios de conocimiento están contenidos en el capital psíquico de la vida estructurada. Si para poder entender se separa el proceso viviente, entonces las categorías psíquicas terminan por inclinarse de un solo lado y de ellas se podría decir que se han acercado a la materia, si la materia no fuese, justamente, carne y sangre" (Yorck 1877, 97, 173).

Historiadores como Ranke son, para Yorck, de los grandes "testimonios": ellos retoman

lo óntico-empírico a través de una reconstrucción del pasado que trata de delinear estéticamente las formas, esta morfología reconoce el pasado a la objetividad de la simple presencia. Pero éste no es más que un momento del comprender histórico, que sigue estéril si no es integrado (o mejor superpuesto) a la apropiación por la cual, abandonando el reconocimiento sólo empírico-ocular de las formas históricas, el sujeto que comprende instituye con ellas una relación vital. Esto implica la puesta en juego de la historicidad del sujeto, el cual no se califica ya en términos simplemente teórico-observativos, sino al contrario, en un sentido práctico-hermenéutico. Yorck, escribe Heidegger, buscó "en oposición a lo óntico (ocular) comprender y determinar categorialmente el contenido de la historiografía, y por eso, conducir la 'vida' sobre un plano adecuado de comprensión científica" (Heidegger 1927a, 573). Esto se hizo posible por el hecho de que, contrariamente a la Ilustración historiográfica, "Yorck llegó a la comprensión plena de los caracteres fundamentales de la historia como 'virtualidad', partiendo del conocimiento del carácter del Estar-ahí humano mismo; por consiguiente, no mediante una consideración gnoseológica del objeto de la ciencia histórica" (*ibid.*, 572).

Según Gadamer, lo que reaparece aquí es el punto de vista especulativo. Como en la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, la autoconciencia se dirige, reflexivamente, hacia atrás y sabe, en general, que lo que ha conocido y ella misma corresponden estructuralmente a la vida. Por un lado, pues, la comprensión de lo que es otro respecto a la conciencia y que es asimilado por esta última, no es jamás una simple relación entre un sujeto teórico y un objeto presente e inerte –puesto que el 'sujeto' y el 'objeto' se dan ya en el espacio vital de la autoconciencia; por otro lado, justamente esta íntima compenetración entre vida y conocimiento sustrae lo vital y lo histórico del ámbito de lo puramente expresivo, a donde lo relega la teoría objetivista. "El carácter primario y exclusivo de lo dado es la autoconciencia; ella aun cuando sea distinta en uno mismo y en otro, alma y cuerpo, yo y mundo, interior y exterior, es unidad articulada de opuestos. Sin embargo, la autoconciencia se sabe por experiencia, en el juego dialéctico de sus elementos constitutivos, esto es, como algo vivo. La vida es la estructura fundamental en cuya base están los momentos del ser (el ser es el resultado de la vida) y de la fuerza. Esta actitud vital es el modelo de cualquier experimento que sea una proyección artística y esté provisto de de una intencionalidad específica del propio comportamiento primario. *También* la dualidad de los factores experimentales surge de la escisión de la conciencia. Espontaneidad y dependencia son los caracteres constitutivos fundamentales de la conciencia en el ámbito de la articulación somática y psíquica. No existiría un ver ni un sentir corpóreo ni un representar o un querer o un percibir sin objetividad. Nuestro pensamiento se mueve en el ámbito de resultados de conciencia" (Yorck 1956, 49-50).

La tarea del comprender es dar especulativamente un paso hacia atrás, recorrer, como en la *Fenomenología* hegeliana, las fases de este proceso de separación, para reconocer la unidad fundamental de la conciencia detrás de la escisión entre sujeto y objeto. "Debemos repetir en dirección opuesta, aun cuando contemplativamente, la experiencia de la vida para llegar a conocer las relaciones que condicionan los resultados de la vida" (*ibid.*, 50). Una operación parecida presupone la originariedad del comprender, en la medida que "el carácter primario y exclusivo de lo dado es la autoconciencia" (*ibid.*)

2.4 EL DEBATE SOBRE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN EL HISTORICISMO Y EN EL NEOKANTISMO DESPUÉS DE DILTHEY (*)

Los remanentes positivistas y psicologistas del horizonte epistemológico diltheyeano obstacularizaron la solución de la controversia sobre cómo justificar la legalidad y la autonomía de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza; y dejaron, por lo demás, abiertas amplias problemáticas, surgidas por lo insuficiente de las respuestas y por la inadecuación de las preguntas. De modo que toda la época de Dilthey y la continuación de la reflexión historicista persistirán en modular las dificultades de una justificación de las *Geisteswissenschaften*, subrayando las dos aporías mayores implícitas en la fundación diltheyeana. Por una parte, después de Dilthey, se establece la exigencia de un mayor rigor metodológico e incluso, como ocurre paradigmáticamente en Windelband, la demanda de rigor se impulsa hasta establecer la distinción entre las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften* no en base a la diferencia de objetos, sino a la diversidad de métodos; por otra parte, se intensifica el conocimiento de la problemática moral implícito en la generalización del historicismo: si todo es histórico y, por consiguiente, si todo es expresión remisible a sus condiciones genéticas, parece injustificada la posibilidad de valores morales dotados de un poder vinculante. Los términos de la controversia se precisan en el ámbito del perfeccionamiento de disciplinas como la sociología y del establecimiento de las potencialidades epistemológicas contenidas en el historicismo. Las respuestas, sin embargo, seguirán siendo sustancialmente inadecuadas. En efecto, no se trata de situar la legitimidad de las ciencias del hombre junto a la de las ciencias de la naturaleza, insistiendo acaso en la posibilidad de un perfeccionamiento metodológico que conduzca a las primeras al nivel de las segundas o en el descollar axiológico-vital del estudio del hombre –sino más bien, de mostrar cómo el problema hermenéutico contenido en las ciencias del espíritu es anterior a su constitución como ciencias. Y, sobre todo, se trata de demostrar que semejante problema, que acentúa la originariedad de la interpretación, asume un valor trascendental e institutivo aun en comparación con las ciencias de la naturaleza.

2.4.1 *Ciencias idiográficas y filosofía de los valores: Windelband (1848-1915) y Rickert (1868-1936)* (*)

Nacido en Potsdam en 1848 y fallecido en Heidelberg en 1915, Wilhelm Windelband encarna, de modo ejemplar, los ideales del historicismo alemán. Antes de tener la cátedra en Heidelberg, Windelband enseñó en las universidades de Zúrich, Friburgo, Estrasburgo (de la cual fue rector). Sus intereses, según un *iter* característico, arrancan de estudios históricos específicos y sólo en un segundo momento se desplazan a la historia de la filosofía. La cima de la actividad filosófica de Windelband consiste, sin embargo, en su reflexión metodológica sobre las posibilidades y los límites de las ciencias históricas, expuesta en los escritos recogidos bajo el título de *Preludios* (la primera edición es de 1883, pero le siguieron varias ediciones ampliadas).

Las tesis de Windelband, aparejadas a la metodología de las ciencias del espíritu, están expuestas programáticamente en el discurso de rectorado en Estrasburgo en 1894: *Geschichte*

und Naturwissenschaft. Aquí Windelband rechaza la diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu *à la* Dilthey; o sea, basada en la diversidad de los respectivos objetos. "Aquella antítesis entre naturaleza y espíritu es una antítesis objetiva que ha llegado a una posición predominante en el ocaso del pensamiento antiguo y en los comienzos del pensamiento medieval y que en la metafísica moderna se ha hecho valer con toda decisión por Descartes y por Spinoza hasta Hegel y Schelling. Si juzgo correctamente la disposición de la filosofía más reciente y las consecuencias de la crítica gnoseológica, esta separación ligada al modo general de representación y de expresión ya no puede ahora considerarse así, segura y obvia para llegar a ser sin más examen el fundamento de una clasificación. A esto se añade el hecho de que a esta antítesis entre objetos no le corresponde una antítesis entre modos de conocimiento. Si Locke traduce el dualismo cartesiano a una fórmula subjetiva, contraponiendo percepción externa a percepción interna (*sensación* y *reflexión*) como órganos distintos del conocimiento del mundo corpóreo externo, de la naturaleza, por un lado y por el otro, del mundo espiritual interno, la crítica del conocimiento de la época más reciente ha hecho vacilar siempre esta concepción y por lo menos ha puesto fuertemente en duda la legitimidad de la elevación de una 'percepción interna' como modo particular de conocimiento. No es posible tampoco ahora admitir que los hechos de las así llamadas ciencias del espíritu estén fundados simplemente sobre la percepción interna. Pero la incongruencia entre un principio objetivo y un principio formal de división se manifiesta, sobre todo, en el hecho de que entre la ciencia de la naturaleza y la ciencia del espíritu no es posible insertar una disciplina empírica de tanta importancia como la psicología, la cual debe ser caracterizada sobre la base del objeto de estudio sólo como ciencia del espíritu y, en cierto sentido, como el fundamento de todas las demás ciencias, mientras todo su procedimiento, su comportamiento, es, desde el principio hasta el final, el de las ciencias de la naturaleza" (Windelband 1894, 317-318).

Aquí Windelband registra la dificultad intrínseca de la perspectiva diltheyeana –la dificultad que impulsó a Dilthey a pasar de la psicología a la hermenéutica al determinar el órgano de las ciencias del espíritu, pero sin que su hermenéutica alcanzase a superar jamás, definitivamente, el estadio psicologístico del comprender entendido como transposición a un psiquismo extraño. La distinción propuesta por Dilthey es, por el contrario, puramente metodológica. No se trata de contraponer ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, sino antes bien de distinguir entre *ciencias nomotéticas*, dirigidas a la determinación de leyes generales, y *ciencias idiográficas*, dirigidas a la comprensión de lo individual; el conocimiento histórico, en la medida en que se dispone a reconocer las singularidades irrepetibles de los acontecimientos, constituye entonces la forma típica de las ciencias idiográficas, justamente como la física constituye el modelo de las ciencias nomotéticas.

"Esta distinción –escribe Windelband– se une así a aquella importantísima y decisiva relación presente en el intelecto humano, que fue reconocida por Sócrates como la relación fundamental de cualquier pensamiento científico: la relación de lo universal con lo particular. A partir de este punto se ha dividido la metafísica antigua, por cuanto Platón buscaba la realidad en los inmutables conceptos generales, mientras Aristóteles la buscaba en el ser singular que se desarrolla según un fin. La moderna ciencia de la naturaleza nos ha enseñado a definir lo que está en la base de la necesidad permanente del acaecer que se consuma

en él; ha puesto la ley natural en el lugar de la idea platónica.

"Por eso podemos decir que en el conocimiento de lo real las ciencias empíricas buscan o lo general en forma de ley de la naturaleza o lo singular en forma históricamente determinada; ellas consideran, por una parte, la forma siempre permanente, por la otra, el contenido singular, determinado en sí, del acontecer real. Las primeras son ciencias de leyes y las segundas son ciencias de acontecimientos; aquéllas enseñan lo que es siempre y éstas lo que ha sido sólo una vez" (*ibid.*, 319-320).

La distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas quedará como uno de los puntos constantes de referencia de la epistemología neokantiana. Así ocurre en Heinrich Rickert (Dantzig, 1868; Heidelberg, 1936), discípulo de Windelband en Estrasburgo, y quien le sucedió en la cátedra de Heidelberg en 1916, después de un largo periodo de magisterio en Friburgo (en sus seminarios en Friburgo tomó parte, desde 1911, Martin Heidegger, que se graduó en 1913 con la tesis *La doctrina del juicio en el psicologismo*, de la cual Rickert fue correlator).

En su ensayo *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* posterior cinco años respecto de la producción windelbandiana, Rickert retoma el dualismo de lo nomotético y lo idiográfico buscando fundamentarlo no en un plano exclusivamente metodológico, sino a través de la relación con facultades diferenciadas. Bajo el dominio del intelecto, los fenómenos se constituyen como naturaleza, para poder ser así inscritos bajo leyes generales, indagadas por las ciencias nomotéticas. Por el contrario, cuando los fenómenos son estudiados en relación con un sistema de *valores*, se constituyen como cultura y devienen, por tanto, objeto de las ciencias idiográficas. Aquí Rickert intenta responder a una aporía implícita en la perspectiva windelbandiana, que se repetirá todas las veces que las ciencias del espíritu ambicionen una diferenciación solamente metodológica respecto a las ciencias de la naturaleza: *¿cómo es posible una ciencia rigurosamente idiográfica?* Lo que ocurre sólo una vez es, por así decir, *hodos* y no *methodos*: no es repetible, por consiguiente, no es susceptible de un tratamiento metódico ni mucho menos a una tematización metodológica. Ahora bien, según Rickert, aun las ciencias idiográficas encuentran por necesidad expresiones repetibles y dirigidas a lo general –por consiguiente, sólo bajo este aspecto se caracterizan metodológicamente. El *sentido* irrepetible de estos fenómenos subsumados en la categoría de lo general es conferido, inversamente, por el *valor*; esto es, por la referencia a una axiología incondicionada que se realiza históricamente. "Si desligamos a un objeto de todo vínculo con nuestros intereses, podrá ser considerado, simplemente, como ejemplar de un concepto general. Lo individual puede devenir esencial *solamente* en relación con un valor y, por lo tanto, eliminando toda relación de valor se eliminaría también el interés histórico y la historia misma. Se manifiesta así no sólo una conexión necesaria entre consideración *generalizante* y consideración *valorativa*, sino además una conexión también necesaria entre conocimiento *individualizante* y conocimiento *ligado a valores*" (Rickert, 1904-1905, 368-369).

Aun cuando en la continuación de la reflexión de Rickert disminuirá el optimismo inicial, según el cual sería posible deducir un sistema a priori de valores de la razón práctica, el objetivo rickertiano seguirá siendo constante: la relación con los valores no ofrece solamente una acogida objetiva encaminada a corregir la constitución meramente metodológica de las ciencias idiográficas, sino aspira a evitar resultados relativistas, a los cuales puede condu-

cir la radicalización del historicismo. Es en este marco donde se sitúan las últimas obras de Rickert, como *La filosofía de la vida*, 1920, en abierta polémica con el relativismo de la *Lebensphilosophie* de Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler *et al.*; y los *Problemas fundamentales de la filosofía*, 1934, en la cual Rickert, siguiendo a Heidegger y Hartmann, pretende dar un fundamento ontológico a la filosofía de los valores. Pero el desarrollo más significativo de esta perspectiva de las ciencias del espíritu no debía venir del neokantismo de Heidelberg, sino más bien, del de Marburgo, con la *Filosofía de las formas simbólicas* (1923) de Cassirer –que desplazará el problema de la fundamentación de las *Geisteswissenschaften* de la conciencia al lenguaje (v. *infra*, IV, 1.3).

La disputa sobre la ambigua categoría de valor continuará para ocupar un puesto central en el debate interno del historicismo: mientras Oswald Spengler (1880-1936) radicalizará la tendencia relativista, Ernst Troeltsch (1865-1923) y Friedrich Meinecke (1862-1954) representan un contramovimiento que prosigue las tendencias de la filosofía de los valores. Troeltsch, dedicado a estudios de religión y teología, justificará el problema de los valores concibiéndolos no como elementos metahistóricos, sino como datos inmanentes a las individualidades singulares –de modo que, sobre el concluir de la parábola del historicismo, se representa la categoría de individualidad del Romanticismo como depósito de significados que no se pueden consumar totalmente en la generalidad de la dimensión pública e histórica. "De tal modo", escribe Troeltsch, "el concepto central de la doctrina de los valores se convierte en el de la individualidad, en el sentido de una unificación de lo factual y lo ideal, de lo dado naturalmente y de conformidad con las circusntancias y, al mismo tiempo, de lo éticamente impuesto. En este sentido, el concepto de individualidad coincide con el de la relatividad fundamental de los valores. Pero relatividad de los valores no quiere decir relativismo, anarquía, azar o arbitrio, sino más bien, designa un vínculo siempre móvil y creativo y por eso jamás determinable, atemporal y universalmente, por lo que existe de hecho y por lo que debe ser" (Troeltsch 1922, 869). Y, análogamente Meinecke, que con Troeltsch encarna el momento final de autorreflexión del *iter* filosófico de la escuela histórica (cf., en particular, Meinecke 1936), reivindica –remitiéndose a Goethe y a Ranke– la posibilidad de considerar cualquier época como comunicadora de valores absolutos. "La disposición de los valores culturales en un orden progresivo puede efectuarse, en general, solamente de modo sumario: lo exige su carácter individual, que concuerda con un criterio general unívoco. Como todos los valores culturales son concebidos como individualidades, se nos hace notar que en ellos está presente en mayor o menor medida el poder espiritual o el vínculo natural, pero sin poder valorarlo con precisión. Bastan para impedirlo ya aquellas impenetrables zonas intermedias entre naturaleza y cultura. *Individuum est ineffabile.* La fascinación infinita del mundo histórico consiste, precisamente, en el hecho de que él produce, de modo integral, misterioso y manifiesto, siempre nuevas entidades espirituales, sin ordenarlas, no obstante, en una serie progresiva de sucesión ascendente. En efecto, toda época, como enseñaba Ranke, está en relación inmediata con Dios" (Meinecke 1927-1928, 949).

2.4.2. *Los problemas de la sociología en Simmel (1858-1918) y en Weber (1864-1920)* (*)

La sociología, con Comte, representa la *pointe* extrema de una reducción de las ciencias del espíritu a un modelo positivista. Semejante comportamiento no deja de condicionar la continuación de la elaboración del método sociológico que encuentra una ulterior formulación positivista en Émile Durkheim (1858-1917). Las investigaciones de Georg Simmel y de Max Weber, aunque recíprocamente antitéticas, constituyen la tentativa de definir la autonomía metodológica de las ciencias sociales ya sea respecto a sus matrices positivistas o al modelo de las ciencias históricas. La sociología, en la perspectiva de Simmel, se ubica en la intersección entre psicología, ciencias sociales e historia; las categorías que presiden la elaboración conceptual de la investigación sociológica no constituyen los *a priori* ni de tipo epistemológico (como en la idea positivista de una ciencia unificada) ni de tipo axiológico (como lo era en los asuntos de la filosofía de los valores). Es así como, inscribiéndose en el marco de las filosofías de la vida, Simmel radicaliza el relativismo. Para Simmel, no se trata solamente de reivindicar la variabilidad –y, por consiguiente, la anomia– de los valores; sino también de explicitar la autonomía metodológica de la sociología respecto a las otras formas del conocimiento histórico: mientras las diferentes ciencias morales, como la política y la economía, aíslan aspectos determinados de la acción social, la sociología estudia el fenómeno de la sociedad considerada en su complejidad. Esta perspectiva es expuesta en la *Soziologie* (1908). "Frente a los hechos", escribe Simmel, "de la sociedad histórica, mientras más complicados son, menos absolutamente coordinables bajo un *único* punto de vista científico; los conceptos de la política, de la economía, de la cultura, etc., producen [...] series cognoscitivas ya sea reuniendo ciertas partes de aquellos hechos –con exclusión o con el concurso accidental de los demás– en procesos históricos singulares o individualizando los reagrupamientos de elementos que, independientemente del específico 'aquí' y 'ahora', conllevan una conexión atemporalmente necesaria. Si tiene que haber en ellos una sociología como ciencia particular, es menester, por lo tanto, que el concepto de *sociedad* en cuanto tal, someta los datos histórico-sociales –más allá de la compilación extrínseca de los fenómenos– a un nuevo proceso de abstracción y de coordinación, de modo que ciertas determinaciones de los mismos, consideradas antes en otras múltiples relaciones, sean reconocidas como recíprocamente vinculadas y, por lo tanto, como objetos de una ciencia *única*" (Simmel 1908, 469).

Esta tendencia a dar autonomía al papel y al ámbito de la sociología respecto de las ciencias históricas es reafirmada en Max Weber. En obras como *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913) y *Wirtschaft und Gesellschaft* (póstuma, 1922), Weber individualiza en la sociología no un momento abstracto dentro de una investigación orientada historiográficamente, sino más bien, la ciencia que estudia los aspectos uniformes del comportamiento humano, independientemente de sus determinaciones históricas. Esta definición de la sociología es, en Weber, estrechamente dependiente de una reflexión de tipo metodológico, como la desarrollada en obras como *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozilpolitiker Erkenntnis* (1904) y *Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlicher Logik* (1906). Los presupuestos de la objetividad (es decir, de la cientificidad) de las ciencias sociales se arraigan en dos principios: el de la *valorabilidad* y el de la *explicación causal.*

Ante todo, estas dos orientaciones metodológicas parecen remitirse a un marco de refe-

rencia positivista. De hecho, las cosas son muy distintas: la valorabilidad y la explicación causal satisfacen la función fundamental de la ciencia, la *claridad*, que responde al interés cognoscitivo. Ellas no excluyen, sin embargo, el papel de los valores y no equivalen, por eso, a una simple transposición de los métodos de las ciencias de la naturaleza a las ciencias sociales. La valorabilidad, en efecto, quiere diferenciar a las ciencias sociales de actividades como la política (que apunta a la elaboración directa de juicios de valor) y constituye el presupuesto de una ciencia que pueda tener un papel cognoscitivo aun para los que no compartiesen nuestro universo de valores y de cultura. "Y sobra decir que es verdadero, en realidad", escribe Weber en *Die "Objektivität"...*, "que una demostración científica metódicamente correcta en el campo de las ciencias sociales debe ser reconocida como justa, cuando ella haya conseguido realmente su propio fin, aunque lo haya logrado un chino. Lo que se quiere decir con mayor precisión es que ella debe en cualquier caso, *aspirar* a este fin, a pesar de que tal vez no sea siempre plenamente factible por la insuficiencia de material, y que el análisis *lógico* de un ideal, considerado en su contenido y en sus axiomas últimos, así como la indicación de las consecuencias que lógica y prácticamente derivan de su realización, deben ser válidos para cualquiera, aun para un chino, una vez que ésta se ha alcanzado. Y esto debe ser así aunque a él le pueda faltar 'sensibilidad' para nuestros imperativos éticos y aunque pueda rechazar y ciertamente lo rechazará a menudo ese ideal y las *valoraciones* concretas que de allí se desprenden, sin menoscabar así el valor científico del análisis conceptual" (Weber 1904, 565).

La exclusión del *juicio de valor* no conlleva, sin embargo, el rechazo a una *relación con los valores*. En efecto, son los valores los que orientan la selección de los datos empíricos en las ciencias sociales y, por consiguiente, constituyen ya un principio operante en el plano metodológico. Prescindir de esto sería un autoengaño epistemológico; pero no por este ideal del investigador debe suspenderse la valorabilidad para transponerse al ámbito exclusivamente práctico de la formulación de juicios de valor. Lo mismo puede decirse para la explicación causal. También aquí, el investigador de ciencias sociales sabe que no puede recurrir al principio de causalidad por el mismo motivo y la misma satisfacción que, por ejemplo, el físico; esto es, sabe que la causalidad en las ciencias sociales oscila entre los dos casos-límite: el de la causación adecuada y el de la causación accidental. Más sin embargo, es lícito adentrarse en las aporías conceptuales y prácticas de un saber puramente idiográfico. Recurrir a leyes, en las ciencias sociales, busca, precisamente, superar la problemática de lo ideográfico, sin caer por eso en lo nomotético; la sujeción a leyes de los acontecimientos sociales tiene, en realidad, una naturaleza puramente instrumental y propedéutica en el reconocimiento de lo individual: "el conocimiento de las *leyes* de la causalidad puede ser no ya el *fin*, sino sólo el *medio* de la investigación. Ella hace más manejable la imputación causal de los elementos de fenómenos, culturalmente significativos en su individualidad, en sus causas concretas. Por cuanto y sólo por cuanto ella sirve a este fin, tiene valor para el conocimiento de las conexiones individuales. Cuanto más 'generales' son las leyes, o sea, abstractas, tanto menos sirven para las necesidades del condicionamiento causal de los fenómenos *individuales*, y por lo tanto, indirectamente, para la comprensión del significado de los procesos culturales" (*ibid.*, 588-589). (Para los desarrollos de las aporías del modelo nomológico en las ciencias del espíritu, v. *infra*, IV, 3.2.)

3. ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA EN LA "ESCUELA DE LA SOSPECHA"

3.0 ¿LA HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA ES UNA HERMENÉUTICA?

El objetivo de la autorreflexión metodológica de las ciencias del espíritu en el siglo XIX –un objetivo apenas entrevisto y nunca tematizado plenamente– es el papel hermenéutico del sujeto en el conocimiento de los objetos de las *Geisteswissenschaften*. Por esta vía, la teoría positivista de la ciencia es revocada, sospechosamente, a través de la restauración de temáticas propias de la teoría clásica del conocimiento. Pero, el modo en el cual el sujeto es reintegrado dentro de las problemáticas del conocimiento no se perfila como una simple restauración. El sujeto modifica hermenéuticamente los objetos conocidos; pero, ¿es legítimo considerar la subjetividad como un 'dato' a la vez simple y evidente, según la tradición de la metafísica moderna inaugurada por el *cogito* cartesiano? ¿O no se trata, por el contrario, de someter la subjetividad a una crítica análoga a aquella que la hermenéutica emprende contra la pretensión de objetividad del positivismo? Es éste, en sus rasgos más generales, el tema característico de la "escuela de la sospecha".

Con esta expresión, Paul Ricœur (1965, 46 ss.) ha indicado las implicaciones hermenéuticas de la reflexión de Nietzsche, de Freud y de Marx: "Bajo esta fórmula negativa, 'la verdad como mentira' se podrían proponer estos tres ejercicios de la sospecha [...] Si nos remontamos a su intención común, encontramos en ella la decisión de considerar, primeramente, la conciencia, en su conjunto, como 'falsa' conciencia. Con esto, retoman, cada uno con un diferente registro, el problema de la duda cartesiana, pero lo llevan al corazón mismo del lado fuerte cartesiano. El filósofo educado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son inciertas, que no son como parecen; pero no duda que la conciencia no sea así como aparece; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; de esto, después de Marx, Nietzsche y Freud, nosotros dudamos. Después de la duda sobre la cosa, es el momento para nosotros de la duda sobre la conciencia" (*ibid.*, 47).

De modo no distinto a Ricœur, Habermas (1968) ha presentado una integración de la hermenéutica de la tradición, representada por la autorreflexión de las ciencias del espíritu (que rige el interés por la comunicación) con las instancias de la crítica de la ideología, anticipadas por Nietzsche, Marx y Freud, que harían valer, frente a la hermenéutica de la tradición, las razones de un interés por la emancipación, ya sea en las confrontaciones con la tradición y con sus prejuicios, o en las de las autocomprensiones ideológicamente distorsionadas del sujeto cognoscente; de modo que la hermenéutica de la sospecha introduciría lo que, para Habermas, parece constitutivamente ausente en el horizonte de la hermenéutica de la tradición: a saber, la crítica. La hermeneútica no aspira ya, persiguiendo el simple interés por la comunicación, a reenlazar los hilos que le permitan reconectarse con el pasado, superando la distancia temporal y la ruptura revolucionaria; ni pretende –siempre con el interés por la comunicación– simplemente, poner un puente entre el intérprete y su inter-

locutor, atravesando las contingentes deformaciones comunicativas. Como crítica de la ideología, la hermenéutica de la sospecha aspira, por el contrario, a revocar, sin duda, el sentido y el alcance de la tradición –así como a tematizar las razones del malentendido que se interponen entre los interlocutores, y aun en su interior, en sus conciencias, reconociendo en el malentendido un caso particular de comunicación sistemáticamente distorsionada, que es superada mediante un proceso emancipador.

Aquí se establece un nuevo nexo entre hermenéutica, cienciología y crítica de la ideología –en particular, a través del modelo del psicoanálisis, que supera la alternativa entre la ciencia como pura explicación y la filosofía como reflexión llamada a justificarse a sí misma y al sentido de la ciencia. En el proceder psicoanalítico, la autorreflexión desempeña un papel *constitutivo*. "A finales del siglo XIX ha nacido una disciplina como obra ante todo de un hombre singular, que, desde el principio, se ha movido en el elemento de la autorreflexión y, sin embargo, ha querido, no sin credibilidad, legitimarse como procedimiento científico en sentido riguroso. *Freud* no es como Peirce y Dilthey un lógico de la ciencia que puede orientarse en una disciplina ya establecida reflejando sus propias experiencias. Al contrario, ha reflexionado sobre los presupuestos de una nueva disciplina *mientras* la desarrollaba [...]; el psicoanálisis es, para nosotros, importante sólo como ejemplo tangible de una ciencia que metódicamente pasa lista a la autorreflexión. Con el nacimiento del psicoanálisis se abre completamente la posibilidad de un acceso metodológico, a partir de la lógica de la investigación misma, a aquella dimensión sepultada por el positivismo. Esta posibilidad no ha sido aprovechada porque el automalentendido cienciológico del psicoanálisis, iniciado por el propio Freud, que originalmente era fisiólogo, ha traicionado aquella posibilidad. Indudablemente, el malentendido no es del todo infundado. En efecto, el psicoanálisis, vincula a la hermenéutica con servicios que parecieron estar primorosamente reservados a las ciencias naturales" (Habermas 1968, 209).

Si adoptamos esta perspectiva, la hermenéutica de la sospecha sería la primera formulación auténtica de una hermenéutica filosófica, en la medida en que en ella, la autorreflexión metodológica de una ciencia (el psicoanálisis), así como la instancia autorreflexiva implícita en la crítica de la ideología y en la genealogía de la moral, alentarían la universalidad del problema hermenéutico con una amplitud que ha permanecido desconocida tanto en las aplicaciones regionales de las técnicas hermenéuticas como en la formulación de la hermenéutica como sistemática de las ciencias del espíritu en la época de Dilthey. Antes que Heidegger tematizase la hermenéutica de lo hermenéutico, esto es, la originaria relación interpretativa que conecta al hombre con el mundo y consigo mismo, este problema había sido ya afrontado por la crítica de la conciencia en Nietzsche, Freud y Marx.

En la base de esta valoración están, al menos, dos presupuestos muy comprometidos, que marcan la problemática de la hermenéutica de la sospecha. El primero, inmanente al concepto de hermenéutica, es la idea de que la comprensión deba proponerse un *telos* emancipador, continuando con los propósitos de las filosofías radicales. El segundo se refiere más bien al sentido y a las diferentes intenciones de la obra de Nietzsche, Freud y Marx. En pocas palabras, si en Marx el ejercicio de la sospecha apunta a una crítica reconstructiva, por consiguiente, a un restablecimiento de la comunicación, entonces, finalmente, comunicación auténtica y emancipación realizada como vida verdadera llegan a coincidir; en Freud,

por el contrario, la comprensión no coincide con la emancipación, sino más bien con la aceptación de las limitaciones antropológicas de los destinos individuales; y, sobre todo, no es hipostasiada la realización de una comprensión plena (el análisis es interminable, y no llega jamás a una completa transparencia reflexiva). Esto es válido con mayor razón para Nietzsche, en cuyo pensamiento la voluntad de desenmascarar la herencia de la tradición y las ficciones de la conciencia no parece acoplada a una finalidad reflexivo-constructiva (de modo que Habermas debe ver, en Nietzsche, el caso de una reflexión que se radicaliza al punto de desconocerse como tal).

O sea, es problemático sostener que Nietzsche, Freud, Marx "liberan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por medio de una crítica destructora, sino a través de la invención de un arte de interpretar" (Ricœur 1965, 47).

Justamente, partiendo de la tesis antitética, según la cual la hermenéutica de la sospecha no apunta al restablecimiento del sentido y de la conciencia, sino más bien, a su disolución, Gadamer excluye la posibilidad de integrarla en la historia y en la teoría de la hermenéutica. Esto es válido, ante todo, y paradigmáticamente, para Nietzsche, quien con la noción de voluntad de poder, es decir, con la transición de la hermenéutica a la energética, no habría instituido tanto un nuevo canon interpretativo, dirigido a perfeccionar, extendiéndolas, las problemáticas de la hermenéutica de la tradición y de la conciencia, sino más bien, habría pretendido revocar, indudablemente, cualquier proyecto hermenéutico por estar constitutivamente comprometido con las falacias de la conciencia, del sentido y de la verdad. "La 'voluntad de poder' cambia completamente la idea de interpretación; ya no está en juego el significado manifiesto de la aserción de un texto, sino la función del mismo y de su intérprete en la preservación de la vida. La extensión del poder: éste es el verdadero significado de todas nuestras visiones y cogniciones demasiado humanas. Esta posición nos obliga a tener presente la dicotomía entre la creencia en la integridad de sus significados y el esfuerzo –opuesto– para desenmascarar las pretensiones ocultas más acá de la así llamada objetividad [...] Esta dicotomía es muy amplia para permitirnos considerarla como una mera clasificación de dos formas de interpretación, según que interpreten simplemente las aserciones siguiendo las intenciones del autor *o bien* que revelen la insensatez de los juicios, en un sentido totalmente imprevisto y en contra del sentido buscado por el autor. No veo otro modo para conciliar" (Gadamer 1984, 58).

Cambiando de signo estas mismas razones, Jacques Derrida (quien desarrolla temáticas de la *Nietzsche-Renaissance* francesa de los años sesenta) ha podido ver en la escuela de la sospecha el camino a seguir para superar los límites humanistas que constituyen la ideología tradicional de la hermenéutica. La crítica del sujeto llevada a cabo por Freud y Nietzsche (que, a diferencia de la crítica marxiana de la ideología, no está orientada por una teleología utópica dirigida a restituir al sujeto su verdadera esencia, alienada por el dominio del hombre sobre el hombre) minaría en su cimiento los presupuestos demasiado humanos de la teoría de la interpretación. El sujeto no es –para Freud y Nietzsche– más que una supraestructura cuyas determinaciones profundas son de tipo energético (los impulsos, la voluntad de poder); el acuerdo recíproco entre sujetos dialogantes, la superación de los malentendidos comunicativos, constituyen una ideología hermenéutica que es descubierta como tal por

la tematización de la energética: más que al acuerdo, una hermenéutica de la sospecha debería aspirar a descomponer los presupuestos de conciencia del diálogo. Derrida hace valer este mismo argumento en el plano de las relaciones con la tradición. Radicalizar la crítica de la conciencia histórica no significaría, aquí, explicitar los presupuestos antihistóricos de pretender un olvido de sí capaz de transponer al sujeto que comprende al interior de un psiquismo extraño y de una vida pasada: se trataría, más bien, de mostrar cómo, justamente, la radical historicidad del comprender hace imposible cualquier hermenéutica de la tradición.

3.1 NIETZSCHE Y LA HERMENÉUTICA (*)

Nacido en 1844 en Röcken, en Leipzig, Nietzsche termina los estudios de nivel medio en Pforta; en 1864 se matricula como estudiante de teología en la Universidad de Bonn, pero en mayo del año siguiente se traslada a Leipzig para estudiar filología clásica; aquí entra en contacto con el gran filólogo Friedrich Ritschl, gracias a cuyo apoyo, en 1869, obtiene la cátedra de lengua y literatura griega en la Universidad de Basilea. En 1872 publica *El nacimiento de la tragedia*; desde 1876, por razones de salud, pero también por el alejamiento de ideas respecto a la filología clásica, suspende el magisterio. Residirá en lugares de recreo (Niza, Saint Moritz, Ruta), hasta su desplome psíquico en Turín, en enero de 1889. Muere el 25 de agosto de 1900.

3.1.1 *Más allá del historicismo y el positivismo* (*)

La reflexión historicista había rechazado la perspectiva hegeliana de la historia como progresivo desarrollo de la razón –porque, en una visión similar, la historia ha sido destituida de toda validez autónoma. Así, pues, Ranke propone como fundamento de la historicidad no la razón, sino la fuerza, la cual, empero, a sus ojos, está dotada de un valor reflexivo: la *dynamis* no es fuerza bruta, sino, en la medida que se manifiesta en la historicidad, encarna los ideales –en un orden moral en el mundo. Nietzsche parte de una perspectiva de la historia que distribuye en partes iguales estos presupuestos. La Segunda Consideración Intempestiva, *Sobre la utilidad y el daño de la historia por la vida* (1874), es una condena del historicismo permeada interiormente de conciencia histórica, en la cual Nietzsche denuncia la 'enfermedad histórica' que se ha enseñoreado de la humanidad europea de la segunda mitad del siglo XIX, el venir a menos en su tarea esencial, que es incrementar la vida y su fuerza. El hombre, afectado por esta enfermedad histórica, se mueve como un turista entre épocas diversas, puede disfrazarse con cualquier estilo y encarnar cualquier ideal y figura; de modo que la historicidad asume un poder paralizante. Ahora bien, ¿cómo se puede conciliar esta posición del joven Nietzsche con la tarjeta que, en la euforia turinense, él le enviará a su antiguo colega de Basilea, Jacob Burckhardt: "en el fondo yo soy todos los nombres de la historia"?

Bien vista, la posición extrema del último Nietzsche está ya comprendida en la Segunda Intempestiva. Si el fin último de la historia es ponerse al servicio de la vida, el historicismo se disuelve en sí, ahondando en sus propias instancias más auténticas. A saber, no se trata de querer narrar como vivo un pasado ya desaparecido, olvidándome de mí mismo en el intento por delinear 'ocularmente' la morfología, sino más bien, de leer el pasado a partir del presente, para poner así aquél al servicio de éste. Hay aquí una segura consonancia entre la Intempestiva nietzscheana y la distinción entre óntico e histórico en el conde Yorck: la historicidad más radical no es más que la objetiva, por un secreto positivismo: el pasado como simple presencia, como objeto –ciertamente, aquella que, apuntando a lo *posible*, busca en el pasado los modelos para la vida presente. De modo que está en el destino de la historicidad, si se considera en su alcance hermenéutico, su definición, ante todo, como superación del pasado inerte-objetivo. Las tres categorías a las cuales recurre Nietzsche en la Segunda Intempestiva –la historia *monumental, anticuaria* y *crítica*– son, por consiguiente, la antítesis de lo que en el historicismo se alía con el positivismo. "La historia le acontece, primeramente, al activo y al poderoso, a aquel que combate en una gran batalla, que tiene necesidad de modelos, maestros y quien lo consuele y que no puede encontrarlos entre sus compañeros y en el presente" (Nietzsche 1874, 272). "En segundo lugar, de la historia tiene necesidad aquel que cuida de algo y lo venera –aquel que mira hacia atrás con fidelidad y amor, hacia el lugar de donde proviene, de donde ha vuelto; con esta piedad, él por así decir paga la deuda de reconocimiento por su existencia. Cultivando con mano atenta lo que perdura desde la antigüedad, quiere preservar las condiciones en las cuales ha nacido para los que vendrán después de él y así sirve a la vida" (*ibid.,* 280). Pero, justamente, en la medida en que también, la historia antigua no conserva el pasado como pasado, sino más bien como condición para lo posible y para la vida, "se hace claro cómo el hombre tiene, muy a menudo, necesidad, junto al modo monumental y antiguo de considerar el pasado, de un *tercer* modo, el *crítico*: y éste también para servir a la vida. Él debe tener, y de tiempo en tiempo emplear, la fuerza de infringir y de disolver el pasado para poder vivir, lo cual logra trayendo aquel pasado frente a un tribunal, interrogándolo minuciosamente y finalmente condenándolo. Cualquier pasado merece, en verdad, ser condenado [...] No es la justicia la que se sienta aquí a juicio, 'menos aún la clemencia', sino solamente la vida, aquella fuerza oscura y apremiante, insaciablemente ávida de sí misma" (*ibid.*, 284).

En la historia están, pues, ya depositados los motivos de la superación de la enfermedad histórica. La vida, que se nutre de historicidad, es también lo que, afianzándose, pone fin al patrimonio de la historia universal. En Basilea, Nietzsche había tenido manera de seguir las lecciones de Burckhardt (las *Reflexiones sobre historia universal* que serían publicadas póstumamente en 1905 por su descendiente y discípulo Jakob Oeri); la tesis burckhardiana era que, si en un momento *determinado* se menospreciara la continuidad de la tradición de la cultura europea, se disolvería, para siempre, la historia universal, que justamente en la tradición europea había encontrado sus propias razones y la propia materia. Un sentimiento de este tipo, por ejemplo, experimentó Nietzsche cuando, en 1870, se propagó en Alemania, la falsa noticia del incendio del Louvre, como quema de una entera tradición artística y del pasado cultural. Y precisamente la modernidad del siglo XIX para Nietzsche desempeña el papel de destrucción de la continuidad histórico-cultural europea. Con el mundo moderno, escri-

be Nietzsche en un célebre aforismo, el "mundo verdadero", termina por "devenir una fábula". La tradición se interrumpe y se dispersa, los vínculos con ella se distienden: y su propia verdad se revela como un elemento tradicional y ya no convincente en un momento en que la vida se desenvuelve plenamente como voluntad de poder, como voluntad que se quiere a sí misma.

"Historia de un error

1. El mundo verdadero, alcanzable por el sabio, por el devoto, por el virtuoso –vive en él, *ese mundo es él mismo.*

(La forma más antigua de la idea, relativamente inteligente, simple, persuasiva. Transcripción de la tesis 'Yo Platón, soy la verdad').

2. El mundo verdadero, por el momento inalcanzable, pero prometido al sabio, al devoto, al virtuoso ('al pecador que hace penitencia').

(Progreso de la idea: ella deviene más sutil, más capciosa, más inaprehensible *–deviene mujer*, se cristianiza.)

3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero ya, en cuanto que ha sido pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo el antiguo sol, pero, a través de la niebla y el escepticismo, la idea sublimada, pálida, nórdica, konisbérgica.)

4. El mundo verdadero –intengible. En todo caso, no logrado. Y en cuanto no logrado, también *desconocido*. En consecuencia, ni siquiera consolador, salvador, vinculante. ¿a quién podría vincular algo desconocido?.

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El 'mundo verdadero' –una idea, que no sirve para nada más, ni mucho menos es vinculante– una idea devenida inútil y superflua, por consiguiente, una idea refutada: eliminémosla.

(Día despejado, primer almuerzo, regreso del *bon sens* y de la serenidad; Platón rojo de vergüenza; gritería endemoniada de todos los espíritus libres.)

6. Hemos tomado como medio el mundo verdadero: ¿qué mundo nos ha quedado? ¿Acaso el aparente? ¡Pero no! *¡con el mundo verdadero hemos eliminado también el mundo aparente!*

(Mediodía; momento de la sombra más corta; fin del extensísimo error; apogeo de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA.) (Nietzsche, 1889: 63-64).

El menosprecio de los ideales institutivos de la tradición, comenzando con la idea de verdad, hace emerger al primer plano esa fuerza como vector de la historia que en Ranke pretendía aún encarnarse como realización de un mundo moral. En el apogeo de la tradición de la historia universal esa misma historia se interrumpe y pone al descubierto el propio motor irreflexivo, la voluntad de poder. Si para Ranke valía el principio platónico de la reflexividad intrínseca de la *dynamis*, en Nietzsche ocurre que en el corazón de la reflexión y la verdad no se encuentre más que la fuerza.

De ahí, una variación en el papel de la interpretación, que no tiene ya como fin la superación del malentendido entre individuos que dialogan o de la distancia temporal que nos

separa de una vida pasada. Una vez que se ha puesto en claro la esencia del devenir histórico, o sea, la progresiva manifestación de una fuerza como voluntad de poder y no la transmisión de un sentido, interpretar quiere decir explicitar una actividad energética, hacer prevalecer las fuerzas que incrementan el poder de vivir y no ponerse como escucha de un sentido transmitido. "El tipo de interpretación [...] depende, en cualquier caso del grado de poder que opera en ella, ya sea que crezca o decrezca. Se puede, por eso, establecer, como resultado de las premisas ontológicas de la concepción nietzscheana de la interpretación, que la intensidad del poder es un criterio fundamental para la interpretación, de modo que a un cambio del poder le siga, indispensablemente, un cambio en la intrepretación" (Figl 1982, 103-104).

Por una parte, todo es interpretación, porque se ha remitido al intérprete la tarea de conferir significado a un pasado o a un diálogo que no tienen un valor vinculante; pero, por otra, ni siquiera la subjetividad del intérprete constituye un punto de referencia último, porque el sujeto es ya resultado de una interpretación determinada por una energética, por un conflicto de fuerzas e intereses. "En contra del positivismo, que se ajusta a los fenómenos: 'existen solamente hechos', diría: no, justamente no hay hechos, sino más bien, sólo interpretaciones. No podemos constatar algún hecho 'en sí'; tal vez es un absurdo querer algo general. 'Todo es subjetivo', dicen ustedes; pero ya ésta es una *interpretación*, el 'sujeto' no es algo dado, es sólo algo unido con la imaginación, algo impuesto después. En fin, ¿es aún necesario poner al intérprete detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis." Aquí Nietzsche va mucho más allá del historicismo y del positivismo. Su crítica en contra de la objetivación metódica y en contra de la fetichización de lo dado no se limita a restablecer, como en la teoría clásica del conocimiento, el papel gnoseológico de la subjetividad. Incluso el sujeto es resultado de una interpretación, "algo impuesto después".

3.1.2 *Filosofía de la vida y ontología*

La dimensión energética a la cual se refiere Nietzsche no es, simplemente, la vida tematizada por Dilthey. Para Nietzsche, el tribunal no está constituido por una razón histórica que domina retrospectivamente las fuerzas oscuras del existir; es la vida como tal la que está para juzgar la historia sobre la base de categorías que, a su vez, son vitalistas –es decir, que no se remiten a la precisión teórico-metodológica, sino hacen valer principios axiológico-energéticos ("alto", "bajo", "noble", "vil") sobre la base de los cuales la vida, darwinianamente, se autoselecciona. Las fuerzas de la vida son invocadas para juzgar la misma oscuridad vital. Aquí no sólo está excluida la Ilustración historiográfica de Dilthey, sino, además, –en resumidas cuentas– el concepto especulativo de vida que en aquellos años había elaborado el conde Yorck: no basta, para Nietzsche, rechazar el positivismo que, desatendiendo lo histórico, privilegia lo óntico (lo objetivable, el pasado como simple presencia), la superación del positivismo no puede resolverse con una restauración de la teoría clásica del conocimiento. Esta última, como 'platonismo', se ha apoyado siempre en un sujeto teórico puro, que secretamente se alía a las pretensiones de una cientificidad desinteresada. La tematización nietzscheana del nexo entre conocimiento e interés subordina aquél a

éste: no sólo la vida se comprende en forma extrametódica sino, finalmente, no puede ni siquiera aspirar a enseñorearse en forma reflexiva, y, por consiguiente, debe renunciar a comprenderse: no puede más que quererse indefinidamente a sí misma y a su propio crecimiento.

Este nexo entre hermenéutica y energética no podía parecer evidente de repente. Así, en el ensayo diltheyeano *La esencia de la filosofía* (1907), el alcance hermenéutico del pensamiento nietzscheano se inserta en el marco de las filosofías de la vida. Como Marco Aurelio en la antigüedad y Montaigne, Carlyle, Emerson y Tolstoi en la modernidad, Nietzsche sería el caso de una renuncia al sistema filosófico en nombre del *essai*, del aforismo y de la expresión asistemática y literaria, y del abandono de las fundaciones científicas del saber en provecho de una tematización de la experiencia inmediata de la vida. En estas filosofías, escribe Dilthey, "gradualmente se debilitan las pretensiones metódicas de validez universal y de fundamentación, mientras el proceso que de la experiencia de la vida extrae su interpretación, asume formas siempre más libres, y diferentes *aperçus* se dedican a una explicación de la vida no metódica, sino rica en ideas. [...] Y, con todo, una fuerte relación interna vincula a cada uno de estos pensadores con el movimiento filosófico: su esfuerzo de persuasión se une a una fecunda seriedad y a una gran veracidad. Su vista permanece dirigida al misterio de la vida, pero ellos se desesperan por resolverlo con una metafísica universalmente válida, mediante una teoría de la conexión del mundo; la vida debe ser explicada en sí misma –éste es el gran principio que liga estas filosofías a la experiencia del mundo o a la poesía. De Schopenhauer en adelante, este principio se ha desarrollado de manera siempre más hostil en contra de la filosofía sistemática, ahora él tiene el centro de los intereses de la nueva generación" (Dilthey 1907, 427-428). Aquí Dilthey alinea a Nietzsche con las filosofías radicales (como la de Kierkegaard, por ejemplo) nacidas de la polémica existencialista en contra de la abstracción de los sistemas. Por una parte, pues, Dilthey reconoce en Nietzsche una profunda correspondencia con la idea de filosofía, en la medida en que también el historicismo se caracteriza por su énfasis en la individualidad irrepetible y concreta de los acontecimientos singulares y de su contundencia vital. Pero, por otra, y justamente por los caracteres que Dilthey anexa al concepto de historicidad y de vida, la *Lebensphilosophie* nietzscheana representa solamente un momento disolutivo, una *pars destruens* que requiere completarse constructivamente. En efecto, la vida es para Dilthey interpretación; pero una interpretación que no posee en sí misma pretensión alguna de verdad, justamente porque toda expresión teórico-vital es, de por sí, relativa y condicionada. En la medida en que la vida no estaría dotada de un carácter especulativo autónomo, su conocimiento de la *Lebensphilosophie* nietzscheana es simple expresión teórica; o sea, es el preámbulo de una sistemática de las ciencias del espíritu capaz de someter la multiplicidad de las expresiones vitales a una explicación propiamente científica. De este modo, Dilthey exorciza la crítica nietzscheana del sujeto y de la metafísica. "En estos escritos se expresa una tendencia literaria de auténtica grandeza y con carácter independiente: y exigiendo para sí el nombre de filosofía, ellos preparan, como lo hicieron una vez los pensadores religiosos, nuevos desarrollos de la filosofía sistemática. En realidad, después de la destrucción de la metafísica como ciencia universalmente válida, se debe encontrar un método universalmente válido, independiente de ella, para llegar a determinar sobre los valores, los fines y las reglas de la acción, y es menester buscar,

sobre la base de la psicología descriptiva y analítica, que parte de la estructura de la vida psíquica, una solución metódica, pero modesta y poco dictatorial, de la tarea que los filósofos de la vida contemporánea se han impuesto" (*ibid.*, 428).

Será Heidegger quien tematizará el pensamiento nietzscheano no como 'expresión' histórico-existencial, sino como auténtica filosofía. Y esto precisamente porque en Heidegger el problema hermenéutico se ha emancipado ya de los límites histórico-positivistas del siglo XIX. Como Yorck, Heidegger parte de una concepción especulativa de la existencia de modo que en él se supera la alternativa entre un método epistemológicamente fundamentado y una vida oscura y como tal sólo expresiva –guiando la exégesis nietzscheana desde el vitalismo historicista, pero también desde el existencialismo de Jaspers (*Psicología de las concepciones del mundo*, 1919; *Filosofía*, 1932), que en los hechos continuaba la comprensión de Nietzsche en términos de la *Lebensphilosophie*. "Mientras Jaspers aligera la doctrina de Nietzsche, como enlace de la trascendencia, del movimiento de un trascender que relativiza todo y abarca la obra de Nietzsche enteramente, Heidegger va al fondo de ella, partiendo de un punto determinado, entresacando frases y palabras fundamentales, cuyo sentido es establecido apodícticamente sin tomar en consideración para nada posibles frases-contrarias y palabras-contrarias. La intención de esta interpretación vinculante es evidenciar el problema del ser" (Löwith 1956, 230).

Nietzsche está presente en el horizonte de toda la reflexión heideggeriana, desde el parágrafo 76 de *El ser y el tiempo*, en el cual es discutida la Segunda Intempestiva. No se trata de una presencia accidental. "El verdadero precursor de la posición heideggeriana del problema del ser [...] no podía [...] ser ni Dilthey ni Husserl, sino primero y más profundamente, Nietzsche. Puede concederse que de esto Heidegger se haya dado cuenta después. Pero, retrospectivamente, se puede decir que las tareas que, coherentemente con el planteamiento, se propusieron ya en *Sein und Zeit* fueron justamente éstas: destacar la crítica radical de Nietzsche en contra del 'platonismo' en el nivel de la tradición criticada por él, situarse frente a la metafísica occidental en un mismo plano, reconocer el planteamiento trascendental como consecuencia del subjetivismo moderno y como tal superarlo" (Gadamer 1960, 304).

Los textos en los cuales sistemáticamente Heidegger reconoce la inspiración nietzscheana que anima su perspectiva son subsecuentes al "giro", que se acredita a partir de la mitad de los años treinta; especialmente significativos son sus cursos sobre Nietzsche impartidos en Friburgo entre 1936 y 1940 y después las digresiones de los años 1940-1946 –recogidas en 1961 en los dos volúmenes del *Nietzsche*. En el estudio que abre el *Nietzsche*, "La voluntad de poder como arte", Heidegger parece admitir la idea de un Nietzsche escritor y filósofo de la vida –pero, en realidad, asume una posición nueva y antitética: es necesario leer el *Zaratustra* con el mismo rigor filosófico con el que nos aproximamos a la *Metafísica* de Aristóteles. Vale decir que el pensamiento nietzscheano no es una reflexión 'ensayística' sobre la vida, la simple expresión de una crítica de la cultura y de los prejuicios morales. Al contrario, Nietzsche "más que cualquier otro pensador metafísico antes que él, se ha acercado a la esencia del carácter griego", aunque la suya haya sido una "pura inversión del pensamiento griego" (Heidegger 1961, I, 605). La filosofía nietzscheana es, como quería Dilthey, una interpretación de la cultura (en la medida en que la vida es, en su esencia, interpretación); pero esta hermenéutica cultural adquiere un alcance propiamente filosófico puesto que lo que Nietz-

sche tiene en la mira es –como Aristóteles– un discurso sobre el ser. En el momento en que la metafísica moderna se desenvuelve de lleno como voluntad de poder, manipulación de los entes y olvido del ser, Nietzsche ha sido el único pensador capaz de recoger semejante dimensión 'epocal' bajo la forma de una ontología negativa que registra, precisamente, la época en la cual "del ser mismo no hay en ella nada más".

Heidegger, reconociendo el alcance ontológico de la meditación nietzscheana, ha logrado aumentar la radicalidad crítica de Nietzsche "en el nivel de la tradición por él criticada". Y, a pesar de esto, en esa monumental operación de recuperación filosófica de un pensamiento que de otro modo habría permanecido confinado al campo de lo existencial-expresivo, Heidegger ha sometido la reflexión nietzscheana a una despótica torsión hermenéutica –de acuerdo con la cual, a través de la tematización de la energética contrapuesta a la buena voluntad de entenderse y al amor desinteresado por lo verdadero, Nietzsche simplemente habría llevado a cabo la historia de la metafísica, en cuanto historia de la voluntad de poder de un sujeto que quiere ejercer el dominio instrumental sobre los objetos. Nietzsche, pues, no está allí, en verdad, en la metafísica, sino más bien, en lo último de su crepúsculo. Queda, al fin, como un trastocamiento de la metafísica que no la supera auténticamente: "en realidad, cualquier vuelco de este tipo se resuelve en un inconsciente enmarañamiento de la cosa misma, que se ha hecho irreconocible" (Heidegger 1950, 212; para la discusión de esta perspectiva heideggeriana, v. *infra*, III, 2.2.2).

3.2 EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL FREUDISMO (*)

Nacido en 1856 en Freiberg, Moravia, Freud concluye los estudios de medicina en Viena. Después el doctorado en 1881; entra como practicante en el Hospital general de Viena; sin embargo, continúa cultivando sus propios intereses científicos, orientándose pronto hacia el estudio de las enfermedades nerviosas. En 1885 hace una estancia en París con una beca para seguir los cursos del neurólogo Jean-Marie Charcot (1825-1893); al año siguiente concluye una residencia de estudio en Berlín; y en 1889 prosigue, en Nancy, la actividad de otro famoso neurólogo, Hippolyte Bernheim (1840-1919). En 1895, se publican los *Estudios sobre la histeria*, escritos en colaboración con Josef Breuer, en los cuales Freud describe, por primera vez, el método de la asociación libre; en aquel mismo año, escribe el *Proyecto de psicología*, que será publicado póstumamente. *La interpretación de los sueños* se entrega a la imprenta en noviembre de 1899 (pero se traslada la fecha al año siguiente). La continuación de la actividad de Freud concluye la extensión internacional del movimiento psicoanalítico y en cuanto a la investigación, la elaboración teórica del psicoanálisis se libera progresivamente de su condición de técnica puramente terapéutica para conformar finalmente una teoría general de la cultura. En 1938, después de la anexión de Austria al Reich alemán, Freud es obligado a abandonar Viena y marcha a Londres, donde morirá un año más tarde.

3.2.1 *El "Proyecto" de 1895*

El psicoanálisis se sitúa en el campo epistemológicamente controvertido de la psicología, es

decir, en ese saber que constituye la piedra angular de las ciencias del espíritu (por lo menos, en la primera formulación diltheyeana), reingresando así, por sus objetos de estudio y sus métodos, en las ciencias naturales. Y, como se ha visto, justamente esta situación contradictoria se había anticipado en Windelband, poco más o menos en la época en que Freud comenzaba a poner las bases de su propia teoría, para seguir la vía de una contraposición fundada no en el objeto de estudio, sino en el método, como lo es, precisamente, la alternativa entre ciencias idiográficas y ciencias nomotéticas. La problemática de la pertenencia del psicoanálisis a la epistemología está expuesta, emblemáticamente, en la biografía científica de su fundador. Freud era un médico, trasladado de lleno al interior de un saber *naturwissenschftlich*; sus intereses literarios, la familiaridad con Shakespeare y Schiller parecen al principio completamente ajenos a su modo profesional de proceder. El horizonte naturalista de la investigación freudiana, por lo demás, constituirá incluso, una constante que se continuará casi hasta la época en que se elabora *La interpretación de los sueños* (y, en ciertos aspectos, será un marco definitivamente jamás superado).

El testimonio de esta proximidad ideal a las ciencias de la naturaleza está dado por el *Proyecto de psicología*, en el cual Freud se propone "proporcionar una psicología que sea una ciencia natural, o sea, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados por partículas materiales identificables" (Freud 1895, 339). Pero justamente en la medida en que se trata de dar una explicación esencialmente fisiológica del aparato psíquico, Freud se encuentra con una de las dificultades típicas de la psicología en cuanto ciencia meramente natural, la de explicar un fenómeno como la memoria, difícilmente justificable en términos anatómico-histológicos. Freud intenta clarificar el funcionamiento fisiológico de procesos psíquicos complejos mediante la formulación hipotética de un sistema diferenciado de neuronas: las neuronas permeables (φ), que no ofrecen resistencia a las impresiones y que, por lo tanto, no conservan allí la huella mnémica, y las neuronas ψ las cuales justamente a través de la *resistencia* a la excitación proveniente del exterior, conservarían la huella del estímulo. Obsérvese cómo aquí Freud va en un sentido opuesto a la hipótesis empírica de la mente como *tabula rasa*, como cera sobre la cual se inscriben las impresiones. El motivo es claro: si la mente fuese una *tabula rasa*, muy lejos de garantizar la posibilidad de la memoria, causaría allí inmediatamente la destrucción al sobreponerse impresiones sucesivas que dejarían múltiples huellas indescifrables. Por el contrario, aquí las neuronas permeables (las cuales no son propiamente parte del aparato psíquico) no tienen un papel en la memoria; ésta se constituye como resistencia, como posiblidad de rechazar una impresión proveniente del exterior, en las neuronas ψ, las cuales, sin embargo, no conservan materialmente la imagen o la sensación externa, sino más bien –bajo su impresión– se disponen a una sucesiva "facilitación". Vale decir que, en un segundo momento, una impresión *a'* semejante a la impresión *a* que había encontrado la resistencia de una neurona ψ dada, encontrará, al excitarla, una mayor "facilitación" respecto a la resistencia opuesta por otra neurona ψ no estimulada con anterioridad. Con este sistema, Freud considera justificable el hecho de que al mismo tiempo las neuronas no son modificadas por las impresiones y, sin embargo, retienen en sí la memoria; la memoria aparece aquí como un proceso diferencial: la impresión pasa más fácilmente a una neurona que a otra: en esta diferencia entre fuerzas –y nada más materialmente consistente– reside la memoria: "la memoria está constituida

por las facilidades existentes entre las neuronas ψ" (*ibid.*, 344).

Nos encontramos aquí, como ha escrito Ricœur, con "un estado no hermenéutico del sistema" (Ricœur 1965, 88); el *Proyecto* "es un adiós a la anatomía bajo la forma de una anatomía fantástica" (*ibid.*, 98). Y, no obstante, hay en el *Proyecto* un horizonte que continuará orientando la reflexión freudiana, estableciendo el punto de contacto más sustancial entre Freud y Nietzsche: el hecho es que aquí se afirma un *modelo energético*, donde la energía se presenta, primero, como *diferencia* entre energías. "Cualquier cosa que se piense de la fidelidad o de las rupturas sucesivas, esta hipótesis es importante si se la considera como modelo metafórico y no como una descripción neurológica [...] No se debe decir que la facilitación sin la diferencia no le es suficiente a la memoria, es menester precisar que no existe facilitación pura sin la diferencia. La huella como memoria no constituye una facilitación pura que sea posible recuperar siempre como simple presencia; es la diferencia inaprehensible e invisible entre las facilitaciones. *Sabemos ya, por consiguiente, que la vida psíquica no es la transparencia del sentido ni la opacidad de la fuerza, sino la diferencia en el trabajo de las fuerzas.* Esto es lo que Nietzsche decía" (Derrida 1967, 259-260, las cursivas son nuestras).

Es un modelo de este tipo –para permanecer en la evidencia más manifiesta– el que se representa en el concepto freudiano del inconsciente, que se define en téminos energético-pulsionales, pero que no se identifica, como en las precedentes metafísicas románticas, con una energía consistente (por ejemplo, la voluntad de vivir de Schopenhauer, como un en-sí oscuro del que la conciencia sería fenómeno). El inconsciente no es energía, sino diferencia de energía, energía diferente respecto al consciente; así que resulta definido por el consciente mucho más de lo que este último sea "fundado" en el inconsciente.

3.2.2 *La interpretación de los sueños*

El papel hermenéutico de esta energética se precisa en la *La interpretación de los sueños* (1900). Freud compara el proceso de la *Traumdeutung* con la traducción de un texto, por ejemplo, de Livio. Pero, esto frente a lo que nos encontramos en la hermenéutica del sueño, no es el resultado de una mediación reflexiva, como ocurre en el caso del texto latino; en el sueño nos las tenemos que ver, más bien, con una representación simbólica de los deseos inconscientes, realizada a través de un *trabajo* no reflexivo. Esto está explícitamente tematizado en el capítulo VI de la *La interpretación de los sueños*: entre el contenido onírico (el deseo) y la mediación reflexiva operada por el psicoanalista se interpone un momento energético, el trabajo que desfigura los contenidos oníricos mediante un uso de censura que recurre a la condensación, al desplazamiento y a la representación por el contrario. Freud da máxima importancia a esta energética, justamente, en la medida en que ella constituye el enlace característico de la hermenéutica profunda. Ésta es la vía de acceso a los contenidos oníricos latentes, lo que distingue la interpretación psicoanalítica de las demás metódicas de interpretación de los sueños. "Todos los anteriores intentos por resolver los problemas del sueño se reconstruyeron directamente del contenido onírico *manifiesto*, dado en el recuerdo, y se esforzaron por sacar provecho de esta interpretación del sueño, o bien para fundamentar su juicio sobre el sueño, renunciaron a una interpretación reconstruyendo su contenido. Nos

encontramos así aislados frente a una situación distinta; para nosotros, entre el contenido del sueño y los resultados de nuestra observación se inserta un nuevo material psíquico. el contenido *latente* o pensamientos del sueño, obtenido por medio de nuestro procedimiento. De este contenido y no de aquel manifiesto, hemos venido despejando la solución del sueño. Es, a nosotros, por lo tanto, a los que concierne también la nueva tarea, que no existía antes, de examinar las relaciones entre el contenido manifiesto y los pensamientos oníricos latentes e indagar en cuáles procesos de estos últimos tiene que resultar el primero" (Freud 1900, 285).

"*La hermenéutica profunda* que Freud contrapone a la filológica de Dilthey se refiere a textos que muestran el *autoengaño del autor*" (Habermas 1968, 213); "la técnica de la interpretación de los sueños va más allá del arte de la hermenéutica, en cuanto debe recoger no sólo el sentido de un texto contingencialmente deformado, sino *el sentido de la deformación misma del texto*" (*ibid.*, 216). Lo destituido es el efecto de un trabajo, de una energía. La eficacia del autoengaño del autor consiste en el hecho de que no hay ningún elemento consciente o reflexivo en el trabajo onírico que vuelva indescifrables los contenidos del sueño. La anterior hermenéutica psicológica, en Schleiermacher y en Dilthey, había tomado en consideración, repetidamente, la contingencialidad de que el autor no controle plenamente, de modo consciente, el sentido del propio texto. Esto se fundamenta de modo sistemático, justamente por Schleiermacher, quien, como se ha visto, considera que el autor, en la medida en que produce y no reflexiona, no puede proponerse como norma la comprensión reflexiva de la obra; esta caracterización es tanto más significativa, cuanto que también para Schleiermacher la opacidad de la obra frente a su autor *como autor* (y no como intérprete, con la obra concluida) está ligada al acto práctico del hacer, a la *poiesis*, por consiguiente, a la opacidad de la energética frente al *Verstehen* hermenéutico. Asimismo, en Dilthey los hombres no comprenden el sentido de sus propias acciones durante el curso de su vida, sino llegan a la autocomprensión sólo dirigiendo retrospectivamente la mirada sobre ellas, según el modelo de la autobiografía. Pero, ni Schleiermacher ni Dilthey excluyen la posibilidad de que el autor, colocándose alguna vez en el papel de intérprete, pueda reconstruir el sentido de su propia obra o de su propia vida. Justamente es esto lo que se rechaza, indudablemente, por la extensión de la hipótesis energética en Freud (sobre esto, v. además, *infra*, Conclusión, 1.1.3): El sujeto no restituye por comprender lo *après-coup* el sentido de las laceraciones infligidas al texto onírico; estas laceraciones, justamente porque son de origen energético, pueden ser superadas sólo a través de un proceso de reminiscencia que no se identifica con la conciencia reflexiva (un proceso respecto al cual, además, Freud ha revelado, progresivamente, una actitud escéptica como la que se asienta en la noción de "análisis interminable"). "Es una idea hace tiempo superada la de que el enfermo sufra de una especie de ignorancia y que deba restablecerse cuando tal ignorancia sea destruida mediante una comunicación (sobre las conexiones causales de su enfermedad con su vida, sobre sus experiencias infantiles, etc.). No es este no saber en sí el momento patógeno, sino el arraigarse del no saber en *resistencias interiores* lo primero que ha provocado el no saber y lo mantienen ahora. En la lucha contra estas resistencias está la tarea de la terapia. La comunicación de esto que el enfermo no sabe, porque lo ha apartado, es sólo una de las operaciones preparatorias necesarias para la terapia. Si la conciencia del inconsciente fuese para el enfermo tan importante como cree el

inexperto en psicoanálisis, se debería, entonces, alcanzar la curación cuando el enfermo escucha lecciones o lee libros. Estos remedios tienen, por el contrario, influencia sobre los síntomas nerviosos del mal, tanto como la tiene sobre el hambre en tiempo de carestía, la distribución del menú. La comparación va más allá de su primera aplicación, porque el informar el paciente sobre su inconsciente tiene como efecto, por regla general, que el conflicto en él se agudice y los malestares aumenten" (cit. en Habermas 1968, 224).

Que la energética intervenga no sólo al comienzo de la remoción, esto es, en el trabajo onírico, sino aun en la fase de superación de la remoción a través de la terapia (mientras la hermenéutica del sentido tiene un valor de mediación y propedéutico), introduce una laceración en el círculo del comprender que establece la diferencia entre la hermenéutica profunda y la hermenéutica filológica. Las dos caracterizaciones con las cuales podremos resumir el papel de la energética en la hermenéutica profunda y sus consecuencias son: 1] En el plano *terapéutico* no hay reciprocidad dialógica entre el analista y el analizado; el primero sabe cosas que el segundo ignora –cosas, por lo demás, cuyo simple conocimiento no acarrearía ventaja alguna al analizado, desde el momento en que su curación no está confiada a una mediación hermenéutica sino a una reactualización energética. 2] En el plano *hermenéutico*, el analista como intérprete del sueño o del síntoma no está obligado a respeto filológico alguno por la intención del autor, desde el momento en que ésta propiamente no existe como intención consciente –por consiguiente, no existe en absoluto. La medida de la validez de la interpretación, que no está garantizada por la adecuación a la *intentio auctoris*, no está tampoco justificada, en última instancia, por otros tipos de cánones hermenéuticos (adecuación a una tradición, observancia de protocolos metódicos, etc.). Estos criterios conciernen, a lo sumo, a la formación del analista (la cual, por otra parte, está subordinada a una experiencia vital, el autoanálisis, en Freud, y el análisis didáctico, en sus sucesores). El criterio de la satisfacción de la interpretación no es hermenéutico en sentido reflexivo (como el acuerdo en un diálogo), sino pragmático: a saber, depende de la capacidad menos que de la terapia para suscitar un recuerdo en el paciente –un recuerdo que no corresponde a algo *anteriormente consciente*. "El trabajo intelectual está dividido entre médico y paciente de modo que uno *reconstruye* lo olvidado por los textos fallidos del otro, por sus sueños, asociaciones y repeticiones, mientras el otro se *acuerda*, estimulado por las construcciones adelantadas hipotéticamente por el médico. El trabajo de las reconstrucciones del intérprete analista muestra, metodológicamente, una larga convergencia con la reconstrucción que el arqueólogo consuma con sus hallazgos. Pero, mientras el fin del arqueólogo es la representación histórica de un acontecimiento olvidado o de una 'historia', 'la vía de la que parte la construcción del analista [...] se concluye en el recuerdo actual del analizado'. Únicamente el recuerdo del paciente decide la validez de la construcción; si está recogida en el signo, debe poder 'reportar' también al paciente un fragmento de historia perdida de su vida. [...] El analista puede introducir el proceso de explicación consciente en la medida que acierte a cambiar la función de la dinámica de la remoción de manera tal que, no trabaje para la estabilización de la resistencia, sino para su disolución crítica" (Habermas 1968, 225).

Para una presentación de los exponentes de la hermenéutica filológica y arqueológica del siglo XIX que no son abordados en el presente volumen, conviene remitirse a Wach 1933: "Die philologische Hermeneutik", pp. 251-295 (Bernhardy, Reichardt, Ritschl, Haase, Curtius); "Die archäologische Hermeneutik", pp. 295-330 (Levezow, Preller). Y cf., además, Flashar-Gründer-Horstmann, comp., 1979; Weimar 1975; Szondi 1975. Para una bibliografía, Heinrichs 1972, 305-344.

Aun Wach, 1929 se considera presente en una introducción a la hermenéutica teológica en el siglo XIX: cap. I (pp. 98-172), el cual examina las teorías hermenéuticas de Keil, Breitschneider, Griesbach, Stäudlin y Lücke; cap. II (pp. 173-233), sobre Olshausen, Stier, Beck y Germar; cap. III (pp. 233-304), sobre Hahn, Reicher, Rückert, Fritsche, Rosenkranz, Vatke, Billroth, Strauss y Moll; cap. IV (pp. 305-379), sobre Klausen, Lutz, Wilke y Hofmann.

Sobre estos autores y problemas, cf., además, las siguientes obras en general: K. Barth, *Die protestantische Theologische im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zúrich 1947; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, vols. IV y V, Gütersloh, 1952-1954; H. Stepahn - M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, Berlín 1960; B. Gherardini, *La seconda Riforma. Uomini e scuole del Protestantesimo moderno*, Brescia 1966, 2 vols.

Para el tradicionalismo posrevolucionario, cf. L. Dimier, *Les maîtres de la Contre-Révolution au XIXe siècle*, París 1907; F. Baldenspieger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française*, ivi 1924. Sobre de Maistre: G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero politico di G. de Maistre*, Roma 1931; E. Gianturco, *J. de Maistre and Giambattista Vico (Italian roots of de Maistre's political culture)*, Nueva York 1937; A. Omodeo, *Un reazionario, il conte Giuseppe de Maistre*, Bari, Laterza 1939; C.J. Gig-Noux, *Joseph de Maistre prophète du passé, historien de l'avenir*, París 1963; B. Brunello, *Joseph de Maistre politico e filosofo*, Bolonia 1967; M. Ravera, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Milán, Mursia 1986. Sobre de Bonald: H.W. Reinerz, *Bonald als Politiker, Philosoph und Mensch*, Leipzig 1940; M.H. Quinlan, *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*, Washington 1953; R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Múnich 1959.

1. *El Romanticismo y la formación del canon de las "Geisteswissenschaften"*

Para las obras histórico-críticas generales, cf. las clásicas: R. Haym, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlín 1870 (en las ediciones posteriores a 1914, se incluye un apéndice bibliográfico de O. Walzel y J. Korner), reproducción anastática Hildesheim, Georg Holms 1961, 2a. ed. 1970; F. Strich, *Deutsche Klassik und Romantik oder Voliendung und Unendlichkeit. Ein Vergleich*, Múnich 1922 (4a. ed. ivi 1949); P. Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, Berlín 1924; H.A. Korff, *Geist der Goethezeit*, vols. III y IV, Leipzig 1940 y 1953 (5a. ed. 1962); P. Van Tieghem, *L'ère romantique*, París 1948; L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca, vol. II. Del pietismo al romanticismo*, Turín, Einaudi 1977.

Para los estudios particulares se remite, únicamente, a aquellos de interés para el presente trabajo (la doctrina de la crítica, del lenguaje y del símbolo): Benjamin 1920; R. Wellek, *History of Modern Criticism*, Yale 1955; H.D. Weber, *Über eine Theorie der Literaturkritik. Die falsche und die berechtigte Aktualität der Frühromantik*, Múnich 1971. Cf., además, F. Kainz, "Die Sprachästhetik der deutschen Frühromantiker", en *Aurora* 1937; *ibid.*, "Die Sprachästhetik der jüngeren Romantiker", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1938; W. Emrich, "Symbolinterpretation und Mythenforschung", en *ibid.*, *Protest und Verheissung. Studien zur klassischen und modernen Dichtung*, Frankfurt/M. - Bonn 1960; B.A. Sorensen, *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Copenhague, 1963.

1.1.1 *Johann Georg Hamann (1730-1788)*

Obras completas: *Hamanns Sämtliche Werke*, de J. Nadler, Viena, 1949-1957. Está en curso desde 1956, una edición comentada de los escritos principales: *J.G. Hamanns Hauptschriften Erklärt*, Gütersloh, 1956 ss.

Sobre Hamann cf.: R. Unger, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*, Múnich 1905, E. Metzke, *J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Halle-Saale 1934; J. Nadler, *J.G. Hamann, der Zeuge des Corpus Mysticum*, Salzburg 1949; J.C. O'Flaherty, *Unity and Language. A study in the Philosophy of J.G. Hamann*, Chapel Hill 1952; V. Verra, "Hamann e l'incontro di tempo, poesia e filosofia", en *Filosofia*, 1954, pp. 593-639, e *ibid.*, 1966; N. Accolti Gil Vitale, *La giovinezza di Hamann*, Varese 1956; F. Blanke - J. Gründer - L. Schreiner, *Die Hamann-Forschung (Einführung-Geschichte der Deutungen - Bibliographie)*, Gütersloh 1956; F. Blanke, *Hamann-Studien*, Zúrich 1956; H.A. Salmoby, *J.G. Hamanns metakritische Philosophie*, Zollinkon 1958; G. Baudler, *"Im Worte Sehen". Das Sprachdenken J.G. Hamanns*, Bonn 1970; H. Herde, *J.G. Hamann. Zur Theorie der Sprache*, Bonn 1971; Weimar 1975, 66-87 (y bibl. 162-164).

Sobre todo en Alemania se ha reabierto, recientemente, el debate sobre la nueva mitología en el Romanticismo: cf. *Philosophie und Mythos. Ein Colloquium*, de H. Poser, Berlín-Nueva York, de Gruyter 1979; *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, de K.H. Bohrer, Frankfurt/M. Suhrkamp; H. Blumen- Berg, *Arbeit am Mythos*, ivi 1981; Frank 1982; M. Cometa, *Iduna. Mitologie della ragione*, Palermo, Edizioni Novecento 1984.

1.1.2 *Johann Gottfried Herder (1744-1803)*

Obras: *Herders Sämtliche Werke*, de J. Suphan, 33 vols., Berlín 1877-1913 (reprod. Hildesheim 1967-1968); asimismo, J.G. Herder, *Werke in fünf Bänden*, de R. Otto, Berlín u. Weimar, Aufbau 1978.

Para una bibliografía 1916-1953, cf. el volumen por los ciento cincuenta años de la muerte de Herder, *Im Geiste Herders*, de G. Keyser, Kitzingen, Holzner 1953; cf. además, la serie de los *Herder-Studien*, de W. Wiora (1960 ss.). Entre los estudios principales: R. Haym, *Herder nach seinen Leben und seinen Werken*, 2 vols., Berlín 1877-1885 (reimpreso, ivi, Aufbau Verlag 1954), G. Jacoby, *Herders und Kants Ästhetik*, Leipzig 1907; M. Dörne, *Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie*, Leipzig, F. Meiner 1927; W. Ölsner, *Der Begriff "Klassisch" bei Herder*, Würzburg 1939; M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, París, Les Belles Lettres 1940 (con una bibliografía razonada); H.G. Gadamer, *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt/M. 1942 (e *ibid.*, posfacio a J.G. Herder, *Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit*, ivi 1967); R.T. Clarke, *Herder*, Berkeley 1955; H. Begenau, *Grundzüge der Ästhetik Herders*, Weimar 1956; V. Verra, "Herder e il linguaggio come organo della ragione", en *ibid.*, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Turín, Ed. di "Filosofia" 1957, pp. 153-242, e *ibid.*, 1966; G. Fichera, *Linguaggio e umanità nel pensiero di Herder*, Catania 1966; J.K. Fugate, *The Psychological Basis of Herder Aesthetics*, La Haya 1966; Weimar 1975, 66-87 (y bibl. 162-164).

1.1.3 *Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835)*

Obras: *Gesammelte Schriften*, de la "Königliche Preussische Akademie der Wissenschaten" (de A. Leitzmann-B. Geb- Hardt-W.- Richter), 17 vols., Berlín 1903-1936 (reimpresión 1967-1970).

Sobre Humboldt cf. F. Meinecke, *Weltbürgertum und National-staat*, Múnich-Berlín 1908; L. Ehlen, "Die Entwicklung der Geschichtsphilosophie Wilhelm von Humboldts", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, núm. 24 (1911), pp. 51 y ss.; Cassirer 1923 ss.; Wach 1926, 227-266; G. Marcovaldi, "Il pensiero estetico di W. von Humboldt", introducción a W. Von Humboldt, *Scrittici di estetica*, cit.; P. Binswanger,

Wilhelm von Humboldt, Frauenfeld-Leipzig 1937; D. Faucci, *Il problema storiografico nel pensiero di Guglielmo di Humboldt*, Roma 1941; M. Pavan, "Sobre Wilhelm von Humboldt y la comprensión de la antigüedad clásica", en *La parola del passato*, CIII, 1965; F. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Nápoles 1965; H. Gipper, "Wilhelm von Humboldt als Begründer der modernen Sprachforschung", en Wirkendes Wort, núm. 15 (1965), pp. 1-19; K. Müller-Vollmer, *Poesie und Einbildungskraft. Zur Dichtungstheorie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart 1966; *Universalismus und Wissenschaft im Werk und Wirken der Gebrüder Humboldt*, de K. Hammacher, Frankfurt 1976; Riedel 1978, 134-159.

1.1.4 *Friedrich Schlegel (1772-1829) y la filosofía de la filología*

Obras: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, de E. Behler con la colaboración de J.J. Austett y A. Eichner, Múnich/Paderborn/Viena, Schöningh, y Zúrich, Thomas Verlag 1958 ss.; sobre los problemas de la filosofía de la filología, cf. (además del texto editado por Korner) *Friedrich Schlegel, Literary Notebooks 1797-1801*, de H. Eichner, Londres, Athlone Press, y Toronto, University of Toronto Press, 1957 (unidos ahora en la ed. crítica, vol. XVI), y los *Philosophische Lehrjahre* (ed. crítica. vol. XVIII).

Sobre Schlegel: Benjamin 1920; Introducción de J. Korner a la *Filosofia della filologia*, pp. 1-16; H. Eichner, "Friedrich Schlegel's Theory of Romantic Poetry", en *PMLA*, núm. 5 (1956), pp. 1018-1041; H. Nüsse, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, Heidelberg, Winter 1962; V. Santoli, "I Greci di Federico Schlegel" y "Filologia, storia e filosofia nel pensiero di F. Schlegel", en *ibid.*, *Fra Germania e Italia*, Florencia, Le Monnier 1962; Dilthey 1966, 670-677; H. Patsch, "Friedrich Schlegels 'Philosophie der Philologie' und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 63 (1966), pp. 434-472; E. Huge, *Poesie und Reflexion in der Ästhetik des frühen Friedrich Schlegel*, Stuttgart, Metzler 1971; Weimar 1975, 89-109 (bibliografía pp. 164-166); E. Behler, "Friedrich Schlegels Enzyklopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", en *Hegel Studien*, vol. 17 (1982), pp. 169-202; W. Michel, *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1982; C. Ciancio, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Milán, Mursia 1984.

Sobre el Oriente en Schlegel y en los románticos, cf. Gérard 1963; sobre el papel de la Biblia, cf. varios autores, Avni, *The Bible und Romanticism*, La Haya-París, Mouton, 1969.

1.2.1.1 *Wolf y la ciencia de la antigüedad*

Principales obras póstumas: *Darstellung der Alterthumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, de S.F.W. von Hoffmann, Leipzig 1830; *Enzyklopädie der Philologie*, de S.M. Stockmann, Leipzig 1831; "Friedrich August Wolf's Vorlesung über die Enzyklopädie der Alterthumswissenschaft", de J.D. Gürtler, en *Friedrich August Wolf's Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, de mismo Gürtler, vol. I, Leipzig 1831; *Fr. Aug. Wolf. Ein Leben in Briefen*, Stuttgart, Reiter 1935.

Sobre Wolf: Schleiermacher 1829; W. Körte, *Leben und Studien Friedr. Aug. Wolf's der Philologe*, Essen 1833, J.F.J. Arnoldt, *Fr. Aug. Wolf in seinen Verhältnissen zum Schulwesen und Pädagogik*, Braunschweig 1861; C. Bursian, *Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Múnich-Leipzig, Oldenburg 1883, pp. 519-548; Wach 1926, 62-82 (con bibliografía); Bernardini-Righi 1947, 323-381; J.E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, cit., vol. III, pp. 51-60; M. Fuhrmann, "Friedrich August Wolf", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenchaft und Geistesgeschichte*, XXXIII (1959), pp. 187-326; A. Hentsche-U. Muhlach, *Einführung in die Geschichte der klassischen Philologie*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 1972, pp. 80-88; A. Horstmann, "Die 'Klassische Philologie' zwischen Humanismus und Historismus: Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Alterthumswissenschaft", en *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, núm. 1 (1978), pp. 51-70; *ibid.*, "Die Forschung in der klas-

sischen Philologie des 19. Jahrhunderts", en *Konzeption und Begriff der Forschung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Studien zur Wissenschaftstheorie XII, Meisenheim 1978, pp. 27-57, particularmente, pp. 32-40; H. Flashar, "Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast. Traditionelle und neue Begründungen", en Flashar-Gründer-Horstmann, comp., 1979, 21-31; H. Patsch, "Friedrich August Wolf und Friedrich Ast: die Hermeneutik als Appendix der Philologie", en Nassen, comp., 1982, 76-107; T. Griffero, nota bio-bibliográfica en Ravera, comp., 1986, 74-76; F. Vercellone, "L'ermeneutica nell'Enzyklopädie di Friedrich August Wolf", en *Rivista di Estetica*.

1.2.1.2 *Hermenéutica y filosofía de la identidad en G.A.F. Ast*

Una amplia bibliografía primaria y secundaria sobre Ast se puede encontrar en varios autores, 1987. Entre las obras principales de Ast: *Dissertatio inauguralis 1.2. de primis artis Pulchri lineamentis*, Jena 1802; *Über den Geist des Alterthums un dessen Bedeutung für enser Zeitalter*, Landshut 1805 (ahora en varios autores, *Dokumente des Neuhumanismus*, Berlín 1831, pp. 13-31); "Epochen der griechischen Philosophie", en F. Schlegel, *Europa*, vol. II, parte II, 1805, pp. 63-81 (reproducción anastática de E. Behler, Stuttgart 1963); *Grundlinien der Philosophie*, Landshut 1807 (2a. ed. aumentada, ivi 1809); *Grundriss der Philologie*, ivi 1808; *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, ivi 1808; *Entwurf der Universalgeschichte*, ivi 1808 (2a. ed. corregida y aumentada, ivi 1810); *Grundlinien der Ästhetik*, ivi 1813; *Platons Leben und Schriften*, Leipzig 1816; *Beleuchtung der epikureïschen Ethik*, 1831; *Lexicon Platonicum*, 3 vols. Leipzig 1835-1838.

Sobre Ast: Schleiermacher 1829; Dilthey 1966, 700-701; J. Herrmann, *F Ast als Neuhumanist*, Berlín 1912; Wach 1926, 31-62 (con bibliografía); Gadamer 1959, 14-15; K. Willmczik, *F Asts Geschichtsphilosophie. In Rahmen seiner Gesamtphilosophie*. Meisenheim 1967 (con bibliografía); Palmer 1969, 76-81; Szondi 1975, 121-137; Weimar 1975, 11-16; Formigari 1977, 90, 98, 99-101, 104, 105, 106, 120; H. Flashar, "Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von F.A. Wolf und F. Ast.- Traditionelle und neue Begründungen", en Flashar-Gründer-Horstmann, comp., 1979, 21-31; H. Patsch, "F.A. Wolf und F. Ast: Die Hermeneutik als Appendix der Philologie", en Nassen, comp., 1982, pp. 76-107; F. Vercellone, "G.A.F. Ast", en Ravera, comp., 1986, 93-95; M. Ravera, "L'estetica di Ast. Dal 'sistema' all'ermeneutica", en varios autores, 1987, 9-24; F. Vercellone, "Al di là della lettera. Lo studio dell'antichità nel pensiero di Ast", *ibid.*, 25-38; T. Griffero, "L'ermeneutica dello spirito di Ast", *ibid.*, 39-61.

1.2.2 *La hermenéutica de Schleiermacher (1768-1834)*

Para las obras de Schleiermacher, conviene remitirse a F.D.E. Schleiermacher, Werke, de O. Braun y de J. Bauer, Leipzig 1910, 4 vols.; 2a. ed., reimpresión anastática, Aalen 1967. Entre los escritos schleiermacherianos traducidos en italiano, además de los citados en el texto, cf. *Discorsi sulla religione e Monologhi*, de G. Durante, Florencia 1947.

Sobre Schleiermacher, véanse, ante todo, los escritos de Dilthey. *De principiis ethices Schleiermacher*, Berlín, Schade 1864; *Leben Schleiermachers*, vol. I, Berlín, Reimer 1867-1870, vol. II, de M. Redeker, Berlín, De Gruyter 1966; voz "Schleiermacher", en *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XXXI, Leipzig 1890, pp. 422-457. Entre los estudios más recientes, cf. H. Kimmerle, "Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus", en *Kantstudien*, vol. 51, 1959-1960, pp. 410-426; P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermachers*, Gütersloh 1960; M. Redeker, introducción a la edición de F.D.E. Schleiermacher, *Der christlische Glaube*, Berlín, 1960, 2 vols.; H. Fischer, *Subjektivität und Sünde. Kierkegaards Begriff der Sünde mit ständiger Rücksicht auf Schleiermachers Lehre von der Sünde*, Itzehoe 1963; H.J. Birkner, *Schleiermachers christlische Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, Berlín 1964; F. Hertel, *Das theologische Denken Schleiermachers, untersucht an der ersten Auflage seiner "Reden über die Religion"*, Zürich 1965.

Sobre el problema hermenéutico en Schleiermacher, cf. Wach 1926, "Die hermeneutische Lehre Schleiermachers", 83-167 (con bibliografía) y 45-97 ("Die Hermeneutik Schleiermachers in der Gesamentwicklung"); G. Wobbermin, "Schleiermachers Hermeneutik in ihrer Bedeutung für seine religionswissenschaftliche Arbeit", en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlín 1930; W. Schultz, "Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1953, pp. 158-184; K. Pohl, "Die Bedeutung der Sprache für den Erkenntnisakt in der 'Dialektik' F. Schleiermachers", en *Kantstudien*, vol. 46, 1954-1955, pp. 302-332; H. Kimmerle, *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenbang seines spekulativen Denkens* (diss.), Heidelberg 1957; Vattimo 1968; F. Bianco, "Schleiermacher e la fondazione dell'ermeneutica moderna", en *Archivio di filosofia*, 1968, pp. 609 y ss.; Palmer 1969, 75 ss; F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Freiburg 1970; P. Szondi, "L'ermeneutica di Schleiermacher", en *ibid.*, *Poetica dell'idealismo tedesco*, Turín, Einaudi 1974, pp. 208-232 (originariamente aparecido en "Poétique", 2, 1970); Weimar 1975, 111-133 (bibliografía en la p. 166); M. Frank, "Der Text und sein Stil. Schleiermachers Sprachtheorie", en *ibid.* 1980, pp. 13-35; H. Birus, "Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik", en *ibid.*, comp., *Hermeneutische Positionen Schleiermacher Dilthey Heidegger Gadamer*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1982, pp. 15-58.

1.2.2.2 *Hermenéutica, dialéctica, crítica*

Sobre el problema del *besser Verstehen* cf., además, a Bollnow 1949 y a Gadamer 1960, H. Patsch, "Friedrich Schlegels 'Philosophie der Philologie' und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 63 (1966), pp. 434-472, en particular pp. 456 ss., y T. Griffero, "Ciò che l'autore non sa", en varios autores, *Ciò que l'autore non sa,* Milán, Guerini e Associati 1988, pp. 9-34 (la que indica la presencia de este principio ya en la hermeneútica de Chladenius).

1.3.1 *Fisiología, lingüística, jurisprudencia*

Sobre el romanticismo de Heidelberg, cf. A. Baeumler, "Bachofen der Mythologe der Romantik" (1926), en la antología de G. Moretti, *Dal simbolo al mito*, Milán, Spirali 1983, 2 vols. (con amplia introducción del cuidador, pp. 8-83); y cf., además, Moretti 1984).

Obras de Görres: *Gesammelte Schriften*, de M. Görres. 9 vols. Múnich 1854-1874. Está en curso de publicación, la nueva ed. histórico-crítica, promovida por la "Görres-Gesellschaft", de W. Schellberg - A Dyroff, sucesivamente, de L. Just, Köln 1926 ss. Sobre Görres cf.: G. Kallen, *J. Görres und der deutsche Idealismus*, Münster 1926; G. Rieler, *Görres' sozialphilosophische Anschauungen*, Leipzig 1927; M. Koppel, *Schellings Einfluss auf die Naturphilosophie Görres*, Würzburg 1930; H. Müller, *Die Idee der Universalkirche bei J. Görres*, 1950; R. Saitscick, *J. Görres un die abendlandische Kultur*, Olten-Freiburg i.B. 1953; V. Walter, *Die Christliche Mystik von J. Görres in ihrem Zusammenbang mit der wissenschaftlichen Romantik*, Múnich 1957; G. Burke, *Vom Mythos zur Mystik. J. von Görres' mystiche Lehre und die Romantische Naturphilosophie*, Einsiedeln 1958; R. Habel, *J. Görres. Studien über den Zusammenbang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften*, Wiesbaden 1960.

Obras principales de Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 vols., 1810-1822; *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie von Gottfried Hermann und Friedrich Creuzer*, 1818; *Deutsche Schriften*, 13 tomos, 1836-1858; *Über das Verhältnis der Philologie und der classischen Studien zu unserer Zeit*, 1839. Sobre Creuzer cf.: *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*, de E. Howald, Tubinga 1926; F. Strick, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, Halle-Saale 1910, 2a. ed. vol. II, Berna-Múnich 1970; W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlín 1928; J. Hoffmeister, "Hegel und Creuzer", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft*

und Geistesgeschichte, 1937; U. Angsüsser: *Symbol, Mythos und Griechentum bei Georg Friedrich Creuzer* (dis.), Viena 1962; H. Anton, "Die romantische Deutung der griechischen Mythologie", en *Die deutsche Romantik*, de H. Steffen, Gotinga 1967; M.M. Münch, *La "Symbolique" de Friedrich Creuzer*, París, Ophrys 1976, U.M. Ugazio, "Friedrich Creuzer e l'infinito romantico", en *Filosofia*, IV (1982), pp. 405-462; F. Vercellone, "La filologia e l'infinito. Da Creuzer a Nietzsche", en *Giornale critico della filosofia italiana*, II (1985), pp. 229-247.

Obras de J. Grimm, *Deutsche Grammatik*, 1819-1837; *Deutsche Rechtsaltertümer*, 1828; *Deutsche Mythologie*, 1835; *Geschichte der deutschen Sprache*, 1848; *Kleinere Schriften*, 8 vols. Berlín 1864-1890. Obras de los hermanos J. y W Grimm: Kinder - und *Hausmärchen*, 1812-1822; *Deutsche Sagen*. Sobre los Grimm cf.: R. Steig, *A von Arnim und Jakob und Wilhel Grimm*, Stuttgart-Berlín 1904, *ibid.*, *Clemens Brentano und die Brüder Grimm*, Stuttgart-Berlín 1914; C. Zuckmayer, *Die Brüder Grimm*, Frankfurt/M. 1948; K. Ziegler, "Die weltanschaulichen Grundlagen der Wissenschaft Jakob Grimms", en *Euphorion* XLVI, 1952; L. Lun, *Da Herder a J. Grimm*, Roma 1960, R. Michaelis-Jena, *The brothers Grimm*, Londres 1970; L. Denecke, *Jakob Grimm und sein Bruder Wlihelm*, Stuttgart 1971; G. Marini, *Jakob Grimm*, Nápoles 1972; U. Wyss, *Die Wilde Philologie*, Múnich 1979.

Obras de Thibaut: *System des Pandektenrechts*, 2 vols., Jena 1803; *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bügerlichen Rechts für Deutschland*, Heldelberg 1814; sus tesis sobre el derecho natural como instrumento interpretativo del derecho positivo están expuestas, en particular, en "Über den Einfluss der Philosophie auf die Auslegung der positiven Gesetze", en *Versuche über einzelne Teile der Theorie des Rechts*, 2a. ed. Jena 1817. *La Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts* ha sido reproducida anastáticamente en 1966, con una amplia introducción de Lutz Geldsetzer, la cual se recomienda, además, por la aclaración del problema hermenéutico en Thibaut (cf. Geldsetzer 1966); un extracto antológico del texto de Thibaut se puede encontrar en Gadamer-Boehm, comp., 1976, 100-108. Sobre Thibaut cf.: G. Solari, *Storicismo e diritto privato*, Turín 1940, pp. 29-40; N. Bobbio, *Il positivismo giuridico*, Turín 1961, pp. 51-64.

Obras principales de Savigny: *Geschichte des römisches Rechts im Mittelalter*, 6 vols., Heidelberg 1815-1831 (2a. ed. 7 vols., ivi 1834-1851; *System des heutigen römischen Rechts*, 8 vols., Berlín 1840-1849; *Vermischte Schriften*, 5 vols., Leipzig 1850. Sobre Savigny cf.: F. Wiacker, "Friedrich Kal von Savigny", en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)*, 1955, pp. 1-38; G. Solari, *Storicismo e diritto privato*, Turín s.f.; G. Marini, *Savigny e il metodo della scienza giuridica*, Milán 1967.

1.3.2 *Filología y enciclopedia: August Boeckh (1785-1867) y Heymann Steinthal (1823-1899)*

Obras de Boeckh. *La Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, de E. Bratuscheck, Leipzig 1877, 2a. ed. 1886. Para otras obras de teoría de la hermenéutica y de filología, conviene hacer referencia a las *Gesammelte Kleine Schriften*, comp. por F. Ascherson, E. Bratuscheck y P. Eichholt, Leipzig, 7 vols. y un supl., 1858-1884.

Sobre Boeckh: R.H. Klausen, biografía de Boeckh para los *Lebensbilder berühmter Humanisten*, de G.F.W. Hoffmann, I, Leipzig 1837; K.B. Stark, voz "Böckh, August B.", en *Allgemeine Deutsche Biographie*, II, Leipzig 1875, pp. 770-783; H. Steinthal, "August Böckh. Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften" (1877), ahora en *ibid.*, *Kleine sprachtheoretische Schriften*, comp., y con introducción de W. Bumman, Hildesheim/Nueva York 1970, pp. 543-573 (y cf., además, "Darstellung und Kritik der Böchkschen Encyclopädie und Methodologie der Philologie", *ibid.*, pp. 564-605); E. Curtius, "August Böckh und Karl Otfried Müller", en *ibid.*, *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge*, vol. III, Berlín 1889, pp. 136-155; M. Hoffmann, *August Böckh. Lebenbeschreibung und Auswahl aus seinen wissenschaftlichen Briefwechsel*, Leipzig 1901; Wach 1926, 168-226; J. A. Grover, *August Beockh's Hermeneutic and Its Relationship to Contemporary Scholarship*, Ph. D., Stanford University 1973; G. Pflug,

"Hermeneutik und Kritik. August Böckh in der Tradition des Begriffspaars", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, núm. 18 (1975), pp. 138-196; I, Strohschneider-Kohrs, "Textauslegung und hermeneutischer Zirkel. Zur Innovation des Interpretationsbegriffes von August Böckh", en Flashar-Gründer-Hortsmann, comp., 1979, 84-109; J. Danz, "August Böckh: die Textinterpretation als Verstehen des subjektiven Objektiven", en Nassen, comp., 1986, 137-139; A. Garzya, introducción a la trad. it. de *La filologia...* cit., pp. 7-21, F. Vercellone, "L'ermeneutica enll'Encyklopädie di August Boeckh", en *ibid.*, 1988.

Obras principales de Steinthal: *Die Sprachwissenschaft W. v. Humboldts und die Hegelsche Philosophie*, 1848; *Die Classification der Sprachen dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee*, 1850, *Der Ursprung der Sprache Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens*, 1851; *Die Entwicklung der Schrift, 1852; Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zueinander, 1855; Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaus*, 1860; *Geschichte der Sprachwissenschaft*, 1862; *Abriss der Sprachwissenschaft*, 1871; *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 1890-1891. Entre las ediciones recientes, cf. las *Kleine sprachtheoretischen Schriften*, de W. Bumann, Hildesheim-Nueva York (1970); el ensayo "Die Arten und Formen der Interpretation" (1877), aparecido en la compilación, ha sido publicado, asimismo, en Gadamer-Boehm, 1976, 532-542.

Sobre Steinthal: Glogau, *Steinthals psychologische Formen zusammenhängend entwickelt*, 1876; *ibid.*, *Sein Leben und sein Briefwechsel mit H. Steinthal*, 1906; T. Achelis, *Heymann Steinthal*, 1898; Wach 1933; 206-250; Bernardini-Righi 1947; F. Vercellone, nota bio-bibliográfica en Ravera, 1986, 156-158.

2.1.1 *La filosofía de la historia de Augusto Comte (1798-1857)*

De Comte, se pueden hallar en español, el *Discurso sobre filosofía positiva*, Madrid, Alianza; *Primeros ensayos*, México, FCE; *Filosofía positiva*, México, Porrúa, 1991.

Estudios clásicos sobre Comte: E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, París 1863; *ibid.*, *Auguste Comte et Stuart Mill*, ivi 1867; J. Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, Londres 1866; E. Caird, *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Nueva York 1885, reimpresión 1968; L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, París 1900.

Textos recientes: L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Turín 1931; *ibid.*, "Auguste Comte e il problema della unificazione del sapere", en *Il pensiero*, 1965, pp. 23-55; H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Nueva York 1941; G. Gurvitch, *Comte, K. Marx et H. Spencer*, París 1957; varios autores, *Célébration du centénaire de la mort d'Auguste Comte*, ivi 1958; O. Negt, *Strukturbeziehung zwischen der Gesellschaftslehre Comtes und Hegels*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1964; P. Arnaud, *Politique d'Auguste Comte*, París, Bordas 1969; *ibid.*, *La sociologie de Comte*, París, PUF 1969; P. Kellermann, *Kritik einer Soziologie der Ordnung*, Freiburg i.B. 1967.

Sobre la filosofía comtiana de la historia: G. Misch, "Zur Entstehung des französischen Positivismus", en *Archiv für Philosophie*, XIV (1901); L. Brunschwig, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, Alcan 1927, pp. 489-510; H. Gouhier, *Le jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme*, París 1936; Löwith 1949, 104-157; Schulz 1972c 145 ss.

2.1.2 *La ontología de lo factual en Mill (1806-1873) y en Mach (1838-1916)*

Entre los estudios sobre Mill, además de los trabajos clásicos (E. Littré, *A. Comte et Stuart Mill*, París 1871, y A. Bain, *John Stuart Mill. A Criticism*, Londres 1882), cf. R. Cadiou, "La philosophie de John Stuart Mill", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, núm. 10-12 (1949), pp. 423-439; R.P. Anschutz, *The Philosophy of John Stuart Mill*, Oxford 1953; F. Arata, *La logica di Stuart Mill e la problematica etico-sociale*, Milán 1964; P. Restaino, *John Stuart Mill e la cultura filosofica britannica*, Florencia 1968; V. Mathieu, voz "Mill" de la *Enciclopedia filosofica*, Florencia 1968², coll. 635-639.

Entre los estudios recientes sobre Mach, además del análisis llevado a cabo por Habermas, 1968, cf. K.D. Heller, *Ernst Mach, Wegbereiter der modernen Physik*, Viena 1964; varios autores, *Ernst Mach, Physicist and Philosopher*, Nueva York 1970; A. D'Elia, *Ernst Mach*, Florencia 1971 (con bibliografía).

2.2 *El problema de la lógica de la investigación científica: Charles S. Peirce (1839-1914) y el pragmatismo*

De Peirce están disponibles en español: *Ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión; *Escritos lógicos*, Madrid, Alianza; *Un hombre, un signo. El pragmatismo de Peirce*, Barcelona, Crítica, 1989; *Obra lógico semiótica*, Madrid, Taurus.

Sobre Peirce: J. Dewey, "The Pragmatism of Peirce", en *The Journal of Philosophy*, XIII (1916), pp. 709-715; *ibid.*, "Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought, and Meaning", *ibid.*, XLIII (1946), pp. 85-95; I.A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Londres 1923; J.H. Muirhead, "Peirce's Place in the American Philosophy", en *Philosophical Review*, XXXVII (1928), pp. 460-481; E. Freeman, *The Categories of C.S. Peirce*, Chicago, Open Court 1934; P.P. Wiener - F.H. Young, a c. de, *Studies in the Philosophy of C.S. Peirce*, Cambridge, Mass., Harvard U.P. 1952; N. Bosco, *La filosofia pragmatica di C.S. Peirce*, Turín, Ed. di "Filosofia" 1959; M. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge Mass., Harvard U.P. 1961; M.H. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of Charles S. Peirce*, Chicago, The University of Chicago Press 1963; N. Salnitro, *Peirce e i problemi dell'interpretazione*, Roma, Silva 1969; K.T. Fann, *Peirce's Theory of Abduction*, La Haya, Nijhoff 1970; J. Fitzgerald, *Peirce's Theory of Signs as a Foundation for Pragmatism*, La Haya, Mouton 1973; C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Roma-Bari, Laterza 1972, *ibid.*, *Semiotica e filosofia*, Bolonia, Il Mulino 1978; Eco 1973; *ibid.*, *Trattato di semiotica generale*, Milán, Bompiani 1975; *ibid.*, 1979, *ibid.* -T. Sebeock, comp., *Il segno dei tre*, ivi 1983; D. Roberts, *The Existential Graphs of C.S. Peirce*, La Haya, Mouton 1973; G. Dreenlee, *Peirce's Concept of Sign*, La Haya, Mouton 1973; K.O. Apel, *Der Denkweg von C.S. Peirce*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1975 (y cf. *ibid.* 1973, 140-149); N. Bosco, *Dalla scienza alla metafisica*, Turín, Giappichelli 1977; varios autores, *Studies in Peirce's Semiotic*, Lubbock, Texas Tech. U.P. 1979; varios autores, *La leggi dell'ipotesi*, Milán, Bompiani 1984; M. Bonfantini, *La semiosi e l'abduzione*, ivi 1987.

2.3.1 *Los problemas del historicismo*

Sobre el significado de "historicismo", cf. E. Rothacker, "Historismus", en *Schmollers Jahrbuch*, LXII (1938), pp. 388-399; D.E. Lee y R.N. Beck, "The Meanings of 'Historicism'", en *American Historical Review*, LIX (1953-1954), pp. 568-577. C.C. Rand, "Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke", en *Journal of the History of Ideas* XXV (1964), pp. 503-518; P. Rossi, "Storicismo", en *Enciclopedia Feltrinelli-Fischer*, vol. XIV, Milán 1966, pp. 446-472; M. Mandelbaum, "Historicism", en *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York 1967, vol. IV, pp. 22-25; G.G. Iggers, "Historicism", en *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York 1973, vol. II, pp. 456-464.

Entre los textos clásicos del historicismo militante, cf., ante todo, E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Tubinga, Mohr 1922 (reimpresión anastática Aalen, Scientia 1961); *ibid.*, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlín, Pan Verlag Rolf Heise 1924 (reimpresión anastática Aalen, Scientia 1966); y Meinecke 1936. Siempre en las fuentes y con exámenes bibliográficos detenidos, cf. Rossi a c. de, 1977.

Entre los primeros textos que tienden a considerar críticamente el movimiento histórico, cf. R. Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, París, Vrin 1938 (2a. ed. *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, ivi 1950, 3a. ed. ivi 1964), la polémica popperiana en contra del historicismo (K.R. Popper, *The Poverty of Historicism*, 1944-1945; trad. esp. *Miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1985); Löwith 1949, e *ibid.*, "Storia e storicismo", en *Rivista di filosofia*, XLV

(1954), pp. 131-148; en una perspectiva mayormente simpatética hacia el historicismo se mueve E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften un das Problem des Historismus*, Wiesbaden, Steiner 1954.

Para la literatura extranjera más reciente, ténganse presentes los siguientes estudios: Rossi 1956, e *ibid.*, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milán 1960; I.S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlín, Akademie-Verlag 1964; G.G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradicition of Historical Thought from Herder to Present*, Middletown, Conn. 1968, F. Tessitore, *Dimensioni dello storicismo*, Nápoles, Morano 1971; *ibid.*, "Lo storicismo", en *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Turín, vol. IV, 1972, pp. 27-126; *ibid.*, *Storicismo e pensiero politico*, Milán-Nápoles, Ricciardi 1974; H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg-Múnich, Alber 1974; Bianco 1974.

2.3.2 *Leopold von Ranke (1795-1886) y Johann Gustav Droysen 1808-1884)*

Los escritos de Ranke están recogidos en *Gesammelte Werke*, 54 vols., Berlín 1867-1890; desde 1925 está en curso de preparación una nueva edición al cuidado de la "Deutsche Akademie der Wissenschaften.Sobre Ranke cf. G. Masur, *Rankes Begriff der Weltgeschichte*, Múnich-Berlín 1926; R. Simon, *Ranke und Hegel*, Múnich-Berlín 1928; Wach 1925-1932, 89 ss.; F. Meinecke, "J.G. Droysen, il suo epistolario e la sua storiografia" (1930), ahora en *ibid.*, *Ragione storica e filosofia della storia*, de G. Di Costanzo, Nápoles 1984; *ibid.* 1936; T. Steinbüchel, "RankesIdee der Universalgeschichte und ihr Verhältnis zur Hegelschen Geschichtsphilosophie", en *Jahresbericht der Görres-Gesellschaft*, Colonia, 1939, pp. 20-41; B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 4a. ed., Bari 1943, pp. 75-92; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, I, Nápoles, 1944, pp. 165-180; O. Vossler, *L'idea di nazione dal Rousseau al Ranke*, Florencia 1949, pp. 140-148; H.R. Von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus*, Múnich 1951, pp. 239 ss. y 360 ss.; C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, Gotinga 1954; E. Kessel, "Rankes Idee der Universalhistorie", en *Historische Zeitschrift*, 1954, pp. 269-308; E. Cassirer, *Storia della filosofia*, IV, Turín 1964, pp. 358-375; L. Krieger, *Ranke. The Meaning of History*, Chicago-Londres 1977.

Obras principales de J.G. Droyssen: *Geschichte des Hellenismus*, 2a. ed., Gotha 1877-1878; *Geschichte der preussischen Politik*, 2. vols, incompleta, Leipzig 1855-1856. Es póstuma la edición crítica de los escritos recogidos bajo el título de *Historik-Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, de R. Hübner, Oldenburg 1937 (2a. ed. ivi 1955). Sobre Droyssen cf. C.D. Pflaum, *J.G. Droyssen Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft*, Gotha 1907; Rothacker 1970, 169-178; L. Becker, *Droysens Geschichtsauffassung*, dis., Heidelberg 1929, 134-188; B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie IV, Bari 1932 (2a. ed. 1951), pp. 131-134; Wach 1933, 134-188; C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Nápoles 1946, pp. 118-125; F. Meinecke, *Schaffender Spiegel*, Stuttgart, 1948; H.R. Von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutsche Humanismus*, cit.; G. Cacciatore, "Dilthey e la storiografia tedesca del'Ottocento", en *Studi storici*, 24 (1983), núm. 1-2, pp. 55-89; G. Cantillo, "Conoscenza storica e teoria della storia: Dilthey e Droyssen" *ibid.*, pp. 91-126.

2.3.3 *Dilthey (1833-1911) y la hermenéutica como fundación de las ciencias del espíritu*

Para las obras de Dilthey, cf. las indicaciones suministradas en el texto. Una bibliografía general, primaria y secundaria, está en U. Hermann, *Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur*, Wienheim-Berlín-Basilea, Beltz 1960. Para temas específicamente hermenéuticos, cf. Heinrichs 1972, 7-10, pero, sobre todo, la sección "scienze dello spirito e ermeneutica" en la bibliografía razonada incluida en F. Bianco, Roma-Bari, Laterza 1985, pp. 219-223. El volumen de Bianco se recomienda, además, en

general, como un punto de partida del pensamiento diltheyeano.

En la amplísima bibliografía sobre Dilthey, cf. indicativamente: H. Sommerfeld, Wilhelm *Dilthey und der Positivismus. Eine Untersuchung zur "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*, Berlín, Harper, 1926, L. Landgrebe, "Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften", en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, núm. 9 (1928), pp. 237-266; G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger*, Bonn, Cohen 1930 (3a. ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967); H. Marcuse, "Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit", en *Die Gesellschaft*, VIII, 1931, pp. 350-367; *ibid.*, "The relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, VIII, 1939, pp. 430-443; K. Cüppers, *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Diltheys*, Leipzig y Berlín, Teubner 1933; Lipps, 1938; W. Erxleben, "Um Wilhelm Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften", en *Kantstudien*, núm. 42 (1942-1943), pp. 217-237; Bollnow 1949, e *ibid.*, *Die Methode der Geisteswissenschaften*, Meno 1950; Apel 1955, 142-199; H. Diwald, Wilhelm Dilthey. *Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Gotinga, Musterschmidt 1963; G. Marini, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, Milán, Giuffrè 1965; K. Löwith, "Diltheys und Heideggers Stellung zur Methapysik", en *ibid.*, *Vörtrage und Abbandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, pp. 253-267; P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschaft- und Handlungstheorie*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1968; F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Asthetik*, Stuttgart, Kohlhammer 1969; *ibid.*, "Dilthey, Gadamer and 'Traditional' Hermeneutics", en *Report on Philosophy*, núm. 7 (1983), pp. 3-12; Palmer 1969, 98-123; F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milán, Marzorati 1971; D.E. Linge, "Dilthey and Gadamer. Two Theories of Historical Understanding", en *Journal of the American Academy of Religion*, núm. 41 (1973), pp. 536-553; J.C. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg i. Br. 1974; C. Vicentini, *Studio su Dilthey*, Milán, Mursia 1974; G. Cacciatore, Introducción a Dilthey, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, Nápoles 1975, pp. 9-43; *ibid.*, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 vols., Nápoles 1976; *ibid.*, *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Nápoles, Morano 1985; C. Zöckler, *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik und die Geschichte ihrer Rezeption*, Stuttgart, Kohlhammer 1975; Riedel 1978, H. Anz, "Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien", en *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1982, pp. 59-88; E. Hufnagel, "Wilhelm Dilthey: Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenchaften", en Nassen, comp., 1982, 173-206; *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, de E.W. Orth, Freiburg-Múnich, Alber 1985; *W. Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, de G. Cacciatore y G. Cantillo, 1985; Ricœur 1986, 81-87.

2.3.4 *Lo óntico y lo histórico en Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897)*

Obras de Yorck: *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Berlín1866; *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Graf Paul Yorck von Watenburg*, de S. von der Schulenburg, Halle 1923; *Italienisches Tagebuch*, de S. von der Schulenburg, Darmstadt 1927; *Bewusstsein und Geschichte*, fragmento del *Nachlass* filosófico, introducido y cuidado por I. Fetscher, Tubinga, Mohr 1956; "Heraklit", fragmento del *Nachlass* filosófico, de I. Fetscher, en *Archiv für Philosophie*, núm. 9 (1959), pp. 214-283: "Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preussen", de J. von Kempski, *ibid.*, pp. 285-312.

Sobre Yorck, además de Heidegger 1927a, par. 77, y de Gadamer 1960, 287-300, cf. F. Kaufmann, "Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg" en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IX, Halle 1928, pp. 20-40; L. Von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifficher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1964; K. Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*, ivi 1970; A. Ma-

rini, *cit.*, Introducción (pp. I-XLVI); F. Donadio, Introducción al *Carteggio...*, cit., pp. 7-91; F. Vercellone, nota bio-bibliográfica en Ravera, 1986, 199-200.

2.4 *El debate sobre las ciencias del espíritu en el historicismo y en neokantismo, después de Dilthey*

Para un desarrollo del nexo hermenéutica-epistemología, cf. parte IV del presente volumen. Pero, cf., sobre todo, Apel 1955, Habermas 1967, Rossi, comp., 1977 (e *ibid.*, "Spiegazione e comprensione da Dilthey a Weber", en *Rivista di filosofia"*, núm. 75, 1984, pp. 63-89), y Riedel 1978.

2.4.1 *Ciencias idiográficas y filosofía de los valores: Windelband (1848-1915) y Rickert (1868-1936)*

Dentro de los estudios en lengua alemana, cf. H. Rickert, *Wihelm Windelband*, Tubinga 1915; A. Ruge, "Wilhelm Windelband", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLXII (1916-1917), pp. 54-71 y 188-221; J. Wiederholt, "Wertbegriff und wertphilosophie" en *Ergänzungshefte* a las *Kantstudien*, Berlín 1920; B.W. Scheschichs, *Die kategorienlehre der Badischen philosophischen Schule*, Berlín 1938; B. Jakowenko, *Wilhelm Windelband: ein Nachruf*, Praga, 1941.

Entre las obras de Rickert: *Psycho-physische Kausalität und psycho-physischer Parallelismus*, Tubinga 1900; *Das Eine die Einheit und das Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Heidelberg, 1911, 2a. ed. 1924; *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tubinga 1924; *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, Berlín 1934. Sobre Rickert: O. Schlunke, *Die Lehre vom Bewusstsein bei Heinrich Rickert*, Leipzig 1911; A. Faust, *Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*, Tubinga 1927; F. Federici, *La filosofia dei valori di Heinrich Rickert*, Florencia 1933; G. Gurvitch, "La théorie des valeurs de H. Rickert, en *Revue philosophique de la France et de L'Étranger*, CXXIV, 1937, pp. 80-88; B.W. Scheschichs, *Die Kategorienlehre der Badischen philosophischen Schule*, cit.; E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore*, Messina, Principato 1940, pp. 47-53; G. Ramming, *Karl Jaspers und Heinrich Rickert. Existentialismus und Wertphilosophie*, Berna, Francke 1948; C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori*, cit., cap. IX; A. Miller-Rostowka, *Das individuelle als Gegenstand der Erkenntnis: eine Studie zur Geschichtsmethodologie Heinrich Rickerts*, Winterthur, Keller 1955; H. Seidel, *Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts*, Bonn, Bouvier 1968.

El escrito más conocido de Spengler está traducido al español: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols., 4a. ed., 1934. Para la bibliografía sobre Spengler, cf., especialmente, L. Fèvre, "De Spengler à Toynbee: quelques philosophies opportunistes de l'histoire", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936, E. Rothacker, "Toynbee und Spengler", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1950; P. Rossi, "Il relativismo storicistico di Oswald Spengler", en *Rivista di Filosofia*, 1953; *Spengler-Studien: Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, de A.M. Koktanek, Múnich, A.M. Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, Múnich, Beck 1968.

Entre los escritos de Troeltsch traducidos al español, cf. *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1951. Sobre Troeltsch, cf. F. Meinecke, "Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus", 1923, después en *ibid.*, *Schaffender Spiegel. Studien zur deutschen Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung*, Stuttgart, Köhler 1948, O. Hintze, "Troeltsch und die Problem des Historismus", en Historische *Zeitschrift*, 1927; J.J. Schaaf, *Geschichte und Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von Ernst Troeltsch und Max Weber*, Tubinga, Mohr 1946; E. Lessing, *Die Geschichtsphilosophie Ernst Troeltsch'*, Hamburgo, Reich, 1964.

La edición crítica de los escritos de Meinecke es *Werke*, 7 vols., Stuttgart-Múnich-Darmstadt, Köhler-Oldenburg-Mittler 1957-1968. Sobre Meinecke, cf. W. Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung. Betrachtungen zum Werk Friedrich Meinecke*s, Múnich, Oldenburg 1950; R.W. Sterling, *Ethics in a World of Power. The Political Ideas od Friedrich Meinecke*, Princeton, Princeton University Press 1958; F. Tessitore, *Friedrich Meinecke storico delle idee*, Florencia, Le Monnier 1969. W.F. Kasch, *Die Sozialphilosophie von Ernst*

Troeltsch, Tubinga, Mohr, 1963.

2.4.2 *Los problemas de la sociología en Simmel (1858-1918) y en Weber (1864-1920)*

Una amplia reconstrucción de la dimensión hermenéutica, en el ámbito sociológico, está en Habermas 1981 (con bibliografía, 1091-1128). Sobre la hermenéutica en sociología se encontrarán informes bibliográficos además en Heinrichs 1972, 75-86.

Dentro de los numerosos escritos de Simmel, traducidos, cf. *Shopenhauer y Nietzsche*, 1915; *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 1927; *Problemas fundamentales de la filosofía*, 1947; *Un ensayo sobre filosofía del arte*, 1950, *Problemas de filosofía de la historia*, 1950.

El primer estudio de importancia sobre Simmel es el de A. Mamelet, *Le relativisme philosophique chez Georg Simmel*, París, Alcan 1914. Dentro de los escritos del periodo entre guerras, véanse M. Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Viena y Leipzig, Anzengruber 1919; V. Jankélévitch, "Georg Simmel philosophie de la vie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1925 (en dos partes: pp. 213-257 y 373-386); N. J. Spykman, *The Social Theory of Georg*, Chicago, The University of Chicago Press 1925 (nueva ed. Nueva York, Atherton Press 1966). Dentro de los estudios de la segunda posguerra, téngase presentes: *Georg Simmel, 1858-1918*, de K.H. Wolff, Columbus, Ohio State University Press 1959 (con bibliografía); *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag*, de K. Gassen y de M. Landmarn, Berlín, Duncker und Humblot 1958; I. Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel*, ivi 1962; P. Gorsen, *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms: Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*, Bonn, Bouvier 1966; M. Cacciari, "Introduzione ai saggi estetici di Georg Simmel", premisa de los *Saggi di estetica*, cit.; H. Boringen-K. Gründer, comp., *Ästhetik und Soziologie und die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt/M. Klostermann 1976.

Un análisis de las implicaciones hermenéuticas de la perspectiva weberiana se encuentra en Habermas 1981, 229-378. Para un cotejo entre Weber y Dilthey, cf. F. Bianco, "Max Weber e l'ermeneutica", en *Archivio di filosofia*, II, 1980, pp. 49-65. Para Weber, en la reconstrucción de Bianco, "El objetivo del conocimiento histórico-social debe ser, a la par de lo que ocurre en las ciencias de la naturaleza, un saber 'objetivo': se puede decir que Weber luchó toda su vida, por alcanzar y fundamentar este objetivo en contra de las tendencias irracionalistas que, explícitas o latentes, están en su pensamiento más que en el de sus contemporáneos. Condición de tal objetividad es, sin embargo, que quienquiera que lleve a cabo la verificación admita, en línea de principio, la constitución ideal típica como base del análisis, apropiándose –aunque sólo como hipótesis– del momento hermenéutico del conocer histórico-social. Aquel momento [...] resulta expresado por la anticipación, por la intuición, por la 'consideración de conjunto' de los fenómenos y se ocupa de que la explicación causal intervenga repetidamente, para confirmarlo o desmentirlo. Sólo así el investigador podrá, según Weber, concretar en el conocer histórico-social, aquella síntesis de comprensión y explicación, con capacidad hermenéutica y de pensamiento causal que debe estar en la base de ese conocer, si se quiere que salga definitivamente del estado de inferioridad en el que ha estado constreñido por el pasado, llegando a situarse, con igual rigor metódico, junto a las ciencias de la naturaleza" (p. 64).

Entre los principales escritos de Weber traducidos al español, cf. *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor; *Estructuras de poder*, Buenos Aires, Pléyade; *Política y ciencia*, Buenos Aires, Pléyade; *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964; *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990; *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus; *El político y el científico*, Madrid, Alianza; *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos; *Sociología del trabajo industrial*, Madrid, Trotta.

Para una bibliografía de la literatura sobre Weber, cf. H.H. Gerth-H.I. Gerth, "Bibliography on Max Weber", en *Social Research*, XVI (1949), pp. 70-80, y Rossi, comp., 1977, 550-554. En el marco de

los primeros estudios sobre Weber, conviene tener presentes los trabajos siguientes: K. Löwith, "Max Weber und Karl Marx", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1932, recogido más tarde en *ibid.*, *Gesammelte Abhandlungen Zur Kritik der Geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960; G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923; R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, París, Alcan 1936; T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, McGraw-Hill 1937. Dentro de los estudios recientes, cf. varios autores, *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga, Mohr 1965; los ensayos de R. Bendix, W. Mommsen, T. Parsons y P. Rossi recogidos en la *Revue internationale des sciences sociales*, 1, 1965; R. Bendix, Max Weber. *An Intellectual Portrait*, Nueva York, Doubleday Press 1960; F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Roma-Bari, Laterza 1965; R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard 1967; A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Londres-Nueva York, Cambridge University Press, 1961; N.M. De Feo, *Introduzione a Weber*, Roma-Bari, Laterza 1970 (con bibliografía e historia de la crítica); W. Lefèvre, *Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der Methode bürgerlicher Soziologie. Untersuchungen am Werk Max Webers*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1971; *Max Weber, sein Werk und seine Wirkung*, de D. Kaesler, Múnich 1972; W.G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Sciences*, Londres-Nueva York, 1972; M. Weyenbergh, *Le volontarisme rationnel de Max Weber*, Bruselas, 1972; D. Beetham, *Max Weber and the theory of Modern Politics*, Londres, 1974; W. Mommsen, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford, 1974; P. Rossi, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Milán, Il Saggiatore 1982; A. Dal Lago, *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*, Milán, Unicopoli, 1983.

3.1 *Nietzsche y la hermenéutica*

Un repertorio básico de la lectura sobre Nietzsche es la *International Nietzsche Bibliography*, de H.W. Reichert y de K. Schlechta, Chapel Hill 1960; 2a. ed., actualizada en 1968, con ulterior corrección 1968-1972, de Reichert, en "Nietzsche Studien", vol. II, 1973 (los "Nietzsche Studien" son, de todos modos, tomados en cuenta para actualizaciones bibliográficas). Para una bibliografía selectiva de las interpretaciones fundamentales hasta la primera mitad del siglo, es muy útil el estudio de Löwith "Per una storia delle interpretazioni di Nietzsche (1894-1954)", en Löwith 1956, 199-233 (de Löwith, cf., además, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zúrich, Europa Verlag 1941). Una bibliografía razonada, de U.M. Ugazio, se encontrará en Vattimo 1985b, 159-190 (el volumen se recomienda, además, para una introducción muy abierta a las implicaciones hermenéuticas del pensamiento nietzscheano, sobre las cuales cf., asimismo, Vattimo 1973).

Sobre Nietzsche interpretado por Dilthey, cf. J. Kamerbeek, "Dilthey versus Nietzsche", en *Studia philosophica*, n. 10 (1950), pp. 52-84. Las exégesis heideggerianas de Nietzsche se encuentran, ante todo, en Heidegger 1950e, 1961; cf., además, siempre de Heidegger, "Wer ist Nietzsches Zarathustra?", en *Vörtrage und Aufsätze*, Pfullingen, Neske 1954, y *Was heisst Denken?*, Tubinga, Mohr, 1953. Sobre la estela de la exégesis heideggeriana se mueve E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer 1960. Sobre el Nietzsche de Heidegger, cf. J. Möller, "Nietzsche und die Metaphysik. Zu Heideggers Nietzscheinterpretation", en *Tübinger theologische Quartalschrift*, núm. 142 (1962), pp. 283-310; V. De Viele, "Heidegger et Nietzsche", en *Revue philosophique de Louvain*, núm. 66 (1968), pp. 435-486; E. Herich, "Nietzsche im Denken Heideggers", en *Durchbliche. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/M. Klostermann 1970, pp. 331-349; R.L. Howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche*, La Haya 1973; G. Penzo, *Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bolonia 1976; V. Vitiello, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche y Heidegger*, Nápoles, Guida 1983. Sobre el nexo Nietzsche-Heidegger, cf., asimismo, Gadamer 1959, 1960, 1981b, 1984, 1985a, 1985b. Para ulteriores implicaciones hermenéuticas de la teoría del conocimiento en Nietzsche, cf. J. Habermas, Postfacio a F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1968; sobre esto cf., igualmente, Habermas 1965, 1968, 1985a, 1985b.

Sobre Nietzsche en Francia, cf., para una introducción, G. Vattimo, "Nietzsche heute?", en *Philosophische Rundschau*, núm. 24 (1977), pp. 67-91. Me permito, además, remitir a Ferraris 1983. Pero, cf., sobre todo: varios autores, *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, París, Éd. de Minuit 1967 (acuerdos de la convención internacional sobre Nietzsche que se llevó a cabo en Royaumont en 1964, con intervenciones de Deleuze, Foucault, Klossowski y otros); varios autores, *Nietzsche*, fascículo monográfico de "Il Verri", núm. 39-40 (noviembre de 1972) (intervenciones de Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski y otros); varios autores, *Nietzsche aujourd'hui?*, París, Uge 1973, 2 vols. de Deleuze, véanse Deleuze, 1962, y Deleuze- Guattari 1972, así como *Différence et répétition*, París, PUF 1968. De Derrida, cf., en particular, Derrida 1967b, 1972, 1973, 1984. De Foucault, cf. Foucault 1966, 1967, 1969 y "Nietzsche, la genealogia, la storia", en *Microfisica del potere*, Turín, Einaudi 1977.

Sobre Nietzsche y la hermenéutica, cf., también, específicamente, K. Schlechta, "Nietzsche über den Glauben an die Grammatik", en *Nietzsche-Studien*, núm. 1 (1972), pp. 353-358; M.A. Bertmann, "Hermeneutic in Nietzsche", en *The Journal of Value Inquiry*, núm. 7 (1973), pp. 254-260; J. Figl, "Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers", en *Nietzsche-Studien*, núm. 10.11 (1981-1982), pp. 408-411; *Ibid.* 1982 (con bibliografía en las pp. 213-217); varios autores, *Nietzsche: veritàinterpretazione*, acuerdos de la convención de Rapallo, dic. de 1982, Genova 1983; H. Birus, "Wir Philologen. Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation", en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 151. 81954), pp. 373-395.

3.2 *El problema epistemológico del freudismo*

Obras de Freud: *Gesammelte Werke*, de A. Freud, Londres, Imago Publishing Co. 1940-1952, 18 vols.; en español: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976 (23 volúmenes + 1 vol. con índices).

Presentamos a continuación algunos títulos significativos de cartas filosóficas de Freud, además de Ricœur 1965 y 1969, Derrida 1967b y 1980, Habermas 1968: J. Lacan, *Écrits*, París, Seuil 1966 (trad. esp. de Tomás Segovia, *Escritos*, 2 vols., México, Siglo XXI, 1984); M. Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", en *ibid.*, *Kritische Theorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1968; *ibid.*, "Die Psychoanalyse aus der Sicht der Soziologie", en *Gesellschaft im Ubergang*, 2a. ed. ivi 1982; O. Marquardt, "Zur Bedeutung der Theorie des Unbewussten für eine Theorie der nicht mehr schönen Künste", en *Die nicht mehr schönen Künste*, de H.R. Jauss, Múnich 1968; A.K. Wucherer-Huldenfeld, "Sigmund Freud als Philosoph", en *Wissenschaft und Weltbild*, núm. 21 (1968), pp. 117-188; *ibid.*, "Zur Genealogie der Moral bei Sigmund Freud", en *Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie*, núm. 22 (1974), pp. 132-146; A. Lorenzer, *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1970; *ibid.*, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisations-theorie*, ivi 1972; *ibid.*, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, ivi 1973; *ibid.*, *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, Frankfurt/M. Imago-Druck 1974; Deleuze-Guattari 1972; J.F. Lyotard, *Économie libidinale*, París, Éd. de Minuit, 1974; *ibid.*, *A partire da Marx e Freud. Decostruzione e economia dell'opera*, Milán, Multhipla 1979; Foucault 1976; J.H. Sandkuhler, comp., *Psychoanalyse und Marxismus. Dokumentation und Kontroverse*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1979; M. Bartels, "Ist der Traum eine Wunscherfüllung? Überlegungen zum Verhältnis von Hermeneutik und Theorie in Freuds Traumdeutung", en *Psyche*, núm. 33 (1979); S. Weber, *Freuds Legende. Drei Studien zum psychoanalytischen Denken*, Olten, Walter Verlag 1979; P.L. Assoun, *Nietzsche et Freud*, París 1980; F. Jameson, *The Political Unconscious*, Ithaca, N.Y., Cornell U.P. 1981; A. Schöpf, *Sigmund Freud*, Múnich, Beck 1982, N. Altenhofer, "Sigmund Freud: Lektüre zwischen Sinndeutung und Funktionanalyse", en Nassen, comp., 1982, 207-240; B. Urban, "Interaktion –hermeneutische Tradition– Psychobiographie...", en *Psychoanalytische Literaturwissenschaft und Literatursoziologie*, de H. Krauss y de R. Wolff, Frankfurt/M.-Bern 1982, pp. 177-192; S. Vegetti-Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Milán, Mondadori, 1986.

PARTE III
HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA

1. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA

1.1 HUSSERL (1859-1938) Y LA FENOMENOLOGÍA HASTA LA RUPTURA CON HEIDEGGER (*)

Nacido en Prossnitz, Moravia, en 1859, Edmund Husserl estudió matemática en la Universidad de Berlín bajo la guía de Kronecker y de Weierstrass, en 1883 se doctoró en Viena con una tesis sobre el cálculo de las variaciones y, en esa universidad, entró en contacto con Franz Brentano (1838-1917), cuya teoría de la intencionalidad estaba destinada a influir de modo decisivo en la reflexión husserliana (el primer libro de Husserl, *Filosofía de la aritmética* –1891– está, significativamente, dedicado a Brentano). Obtenido el curso libre, Husserl enseña en la Universidad de Halle, donde dará cursos desde 1887 hasta 1901, precisando sus propias perspectivas filosóficas con una elaboración teórica que culminará en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), con las cuales, la fenomenología entra de lleno en el debate filosófico. Husserl es llamado como profesor extraordinario a Gotinga y en esa ciudad, más que en Múnich, se forman los dos primeros círculos fenomenológicos, mientras las *Investigaciones lógicas* suscitan un profundo interés en Dilthey, quien contribuye a difundir su conocimiento sometiéndolas a discusión en los *Introducción a las ciencias del espíritu* (1905-1910).

En 1913 se publica la primera parte de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (la segunda y tercera partes serán publicadas, póstumamente, en 1952), y en 1916 Husserl llega a Friburgo como profesor ordinario. Inicia aquí la colaboración con Heidegger (que se convierte en su asistente), la cual concluye a finales de los años veinte, después de la publicación de *El ser y el tiempo*. La última parte de la vida de Husserl está dedicada enteramente a una apología del proyecto fenomenológico y del concepto de "mundo de la vida".

Después de la muerte de Husserl, en 1938, el sacerdote Leo van Breda logrará trasladar a Lovaina tanto la biblioteca personal del filósofo (con numerosísimos volúmenes apostillados) como el inmenso legado de manuscritos (40 mil páginas estenografiadas), dando vida a los Archivos Husserl, que brindarán la base para la publicación de sus obras completas.

1.1.1 *En contra del cientismo y el historicismo*

El vastísimo eco de la idea de fenomenología en la cultura de principios del siglo XX se debe, ante todo, a que auguraba un pensamiento capaz de superar la "filosofía de los profesores", el ejercicio escolar en el cual se había convertido el neokantismo finisecular. La fenomenología restauraba un ámbito de filosofía pura, esto es, que no limitada a la autorreflexión metodológica de las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*, e introducía en la investigación académica una energía especulativa y cultural que parecía corresponder al fin a pensadores extrauniversitarios como Kierkegaard, Marx, Nietzsche. En este sentido, el objetivo y la función de la fenomenología se resume en la meditación heideggeriana y el

vuelco que esta última imprimirá al curso de la hermenéutica. La fenomenología, escribirá Heidegger, "es la posibilidad del pensamiento –posibilidad que se modifica en el momento oportuno y sólo por eso sigue siendo tal– de responder a la exigencia de aquello en lo que se debe pensar. Si la fenomenología se realiza y salvaguardada así, puede entonces desaparecer como voz filosófica en favor del objeto del pensamiento, cuyo manifestabilidad sigue siendo un secreto" (Heidegger 1969, 190).

Husserl se propone culminar la teoría clásica del conocimiento, superando su reducción en el historicismo y el positivismo. Se trata, por consiguiente, por una parte, de reencontrar el campo específico de la filosofía como ciencia de rigor, que no se reduzca a la justificación de las metódicas de las ciencias singulares; y, simultáneamente, de sustraerla del relativismo que reduce la filosofía a 'visión del mundo' históricamente condicionada –y por lo tanto, privada de cualquier pretensión de validez última y de universalidad.

El *primer paso* consiste en emancipar la teoría del conocimiento de su unilateral identificación con el concepto de objetividad de las ciencias. En Husserl, escribe Gadamer, "el concepto de objetividad de las ciencias aparecía como un simple caso particular. La ciencia es todo menos un hecho indiscutible del cual se pueda partir, sin más. La constitución del mundo científico plantea, por el contrario, un problema preciso: el de aclarar la idealización que se lleva a cabo en la ciencia. Pero, este problema no es el primario. [...] La oposición naturaleza-espíritu no es un dato último. Tanto las ciencias del espíritu como las ciencias de la naturaleza deben remitirse a las funciones de la intencionalidad de la vida universal, y, de ahí, a una absoluta historicidad. Sólo con este entendimiento se puede satisfacer la autorreflexión de la filosofía" (Gadamer 1960, 306). Como después en Heidegger, en Husserl la ciencia es vista no como un modo originario, como una forma de verdad que se autocertifica y según la cual deben conformarse todos los demás saberes, si pretenden ser verdaderos –sino, más bien, como una gnoseología derivada, subordinada al ideal de una fenomenología como *filosofía primera*. Sin embargo, semejante filosofía no puede simplemente sustituir a la pretensión de universalidad de los saberes nomológicos con una conciencia histórico-idiográfica, porque aun ella es ya –en cuanto saber empírico– un tipo de conocimiento dependiente, que no está en capacidad de distinguir entre la validez metahistórica y la determinación (y la relatividad) históricas.

La aclaración de esta insuficiencia constituye el *segundo paso* de la fenomenología, que toma ahora posición en contra del escepticismo historicista. Así, en *La filosofía come scienza rigorosa* (1911) se lee: "Dilthey rechaza [...] el escepticismo histórico, pero yo no entiendo cómo puede creer que ha alcanzado razones decisivas contra el escepticismo, partiendo de su análisis, tan instructivo, de la estructura y la tipología de la *Weltanschauung*. En efecto, [...] como se ha mencionado ya, una ciencia del espíritu que sea en conjunto empírica, no puede argüir nada ni a favor ni en contra de algo que pretenda tener un valor objetivo. Es diferente, [...] cuando el comportamiento empírico hacia una comprensión empírica es sustituido por la actitud fenomenológica dirigida a la esencia" (Husserl 1911, 64, n.). Ahora bien, no se trata de desestimar el papel de la historicidad para recaer en una ciencia ingenua sino, al contrario, de ofrecer una fundamentación no empírico-relativa sino trascendental a las ciencias del espíritu: "Si Dilthey ha hecho valer de modo tan expresivo la tesis de que la psicología psicofísica no es la que puede servir de 'fundamento a las ciencias del espíritu', diré entonces

que sólo la doctrina fenomenológica de las esencias puede fundar una filosofía del espíritu" (*ibid.*, 67). Esto, que está en la base del ideal de una filosofía como ciencia rigurosa no es, pues, el objetivismo irreflexivo de la teoría positivista de la ciencia, sino más bien la dimensión trascendental (por eso, metahistórica) de la cientificidad, que se realiza en la fenomenología de las esencias.: "Cada época tiene *su Weltanschauung* [...] La idea de la ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que quiere decir que no recibe limitación alguna del espíritu del tiempo" (*ibid.*, 72). "Las *Weltanschauungen* pueden luchar una contra otra; sólo la ciencia puede decidir, y su decisión lleva el secreto de la eternidad" (*ibid.*, 78).

1.1.2 *El método fenomenológico*

1.1.2.1 La intencionalidad (*)

La primera obra de Husserl, *Filosofía de la aritmética* (1891), aspira precisamente a mostrar cómo hasta los procedimientos de la matemática, sobre los cuales se modelan las ciencias de la naturaleza, dejan de constituir una función primaria. Las formas matemáticas son ya una idealización. Antes de ellas, y de la escisión entre sujeto y objeto, existe la *intencionalidad* por la cual un sujeto tiende hacia un objeto, es decir, lo reconoce como objeto para un sujeto; es esta intención el absoluto *prius* cognoscitivo. La *"intencionalidad"*, escribirá Husserl al definir la voz *Fenomenología* para la *Enciclopedia Británica*, "es la expresión, que desde el punto de vista terminológico se remonta a la escolástica, usada para indicar el carácter fundamental del ser en cuanto conciencia, en cuanto aparición de algo. En el irreflexivo tener conciencia de algún objeto, estamos 'dirigidos' hacia él, nuestra *'intentio'* va hacia él. La orientación fenomenológica del considerar revela que este estar-dirigido es un carácter esencial inmanente a las *Erlebnisse* en cuestión: ellas son, pues *Erlebnisse* 'intencionales'" (Husserl 1928, 82; pero, sobre la noción de intencionalidad cf., sobre todo, la V *Investigación lógica*). La teoría de la ciencia del positivismo sostiene que, por una parte, hay métodos absolutamente válidos, esto es, originarios, como los de la matemática –y que, por la otra, se ofrecen datos de manera inmediata, que son los objetos de la observación. La teoría del comprender *según Dilthey* piensa en una identificación entre comprensión y expresión, pero limitando la validez de las ciencias del espíritu, que asumen un valor subalterno respecto a las ciencias de la naturaleza. La teoría husserliana de la intencionalidad pretende, por el contrario, elaborar un análisis que revele cómo los conceptos últimos de la matemática (todo, parte, unidad, pluralidad) se sustraen a cualquier definición lógico-formal y son investigados, por lo tanto, a partir de los fenómenos psíquicos de los cuales son obtenidos por abstracción.

A través del concepto de intencionalidad (que no es una categoría, sino más bien una modalidad de relación o una posibilidad), Husserl tiene como mira el hallazgo de un ámbito de la psicología pura –un campo originario, anterior, respecto a los métodos y a los objetos (ya abstractos y derivados) de las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*. Lo que está en juego aquí, para Husserl, es el problema de los fundamentos, la determinación de la posibilidad del conocimiento, a la manera de la estética trascendental kantiana. Con todo, la formulación del problema en la *Filosofía de la aritmética* está aún comprometida con un proce-

dimiento de psicología empírica afín al de Th. Lipps y de W. Wundt (de modo que, al fin, la búsqueda de presupuestos de la aritmética termina por poner fin a una especie de relativismo psicologista, no distinto de aquél del historicismo). En los *Fundamentos de la aritmética*, Frege apuntaba, en efecto que, "Una descripción, aun cuando sea exacta, de los procesos mentales que preceden a la enunciación de un juicio numérico, no puede nunca sustituir a una verdadera determinación del concepto de número, no podremos jamás invocarla para la demostración de algún teorema, ni aprenderemos de ella ninguna propiedad de los números. Y, en verdad, el número no constituye un objeto de la psicología ni puede considerarse como un resultado de los procesos psíquicos" (Frege 1884, 255); y en la rigurosa revisión de la *Filosofía de la aritmética*, Frege concluirá que la esencia del número depende de la psicología tanto como de la existencia del Mar del Norte.

1.1.2.2 La reducción fenomenológica (*)

Las *Investigaciones lógicas* parten de reconocer la insuficiencia de los presupuestos psicologistas en la *Filosofía de la aritmética* y critican la hipótesis que la orientaba, o sea, que "de la psicología es lícito esperar una explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas así como de la lógica en general". Para corregir este planteamiento, Husserl distingue entre hechos psíquicos, como elementos empíricos, y el significado lógico de estos mismos hechos, que tiene un valor universal e ideal. La *psicología descriptiva* expuesta en las *Investigaciones lógicas* (aquella que más tarde devendrá la fenomenología) tematiza esta duplicidad de planos, distinguiendo entre dos tipos de intuiciones, ambas psicológicas, pero profundamente diferentes una de la otra: la *intuición empírica*, que aísla los objetos individuales, y la *intuición categorial*, que aísla el significado lógico, como esencia o idea, partiendo del objeto sensible –pero sin ser, por eso, una intuición sensible. 'Idea', sin embargo, no tiene aquí una determinación mental. La intuición categorial aprehende lo abstracto del mismo modo que la intuición sensible acopia lo concreto; lo que resulta de la intuición categorial es, sin embargo, algo objetivo –aunque puramente ideal e irreal. Así, por ejemplo, si yo veo un gran número de cintas rojas, tomo, además de lo que sensiblemente intuyo como multiplicidad, "el rojo *in specie*"; ahora bien, esta especie "no existe realmente ni en esta cinta, ni en ningún lugar del mundo y mucho menos *en nuestro pensamiento*, puesto que éste forma parte de la esfera del ser real, de la temporalidad" (Husserl 1900-1901, 369). El objeto ideal es un "objeto general", cuyo ser coincide con su ser irreal (de suerte que la existencia de tales objetos se da sólo en un espíritu divino o en un *topos uranos*).

En este punto –y esto se aclara a partir de las *Idee I* –se define el ámbito propio de un *método fenomenológico*, que consiste, según la afortunada divisa husserliana, en el ir "a las cosas mismas": las cuales no son datos irreflexivos en sentido positivista, sino objetos reales (por ejemplo, los rojos singulares) desvinculados de toda determinación empírica –o sea, asumidos como fenómenos puros. "Fenómeno" es aquí, etimológicamente, lo que aparece, sin que este aparecer conlleve ya un juicio de existencia, una predicación de realidad. La fenomenología es la idea de una ciencia de los fenómenos, pero éstos no se dan inmediatamente, ni son una mera aparición mental en nuestra conciencia; los fenómenos se *obtienen* a través del proceso de *reducción fenomenológica*, que se realiza como *puesta entre paréntesis del comportamien-*

to natural frente al mundo. En esto consiste la *epoché*, la "puesta entre paréntesis" del mundo orientada por la búsqueda de los datos inmediatos e inmanentes de la conciencia (de modo que justamente remitiéndose a fenómenos reducidos mediante la *epoché*, Husserl se puede presentar, paradójicamente, como el único positivista verdadero, por cuanto examina los datos, pero lo hace independientemente de su supuesto existir real fuera de la conciencia).

Con la *epoché*, "Nosotros ponemos fuera de acción la tesis general inherente a la esencia del comportamiento natural, ponemos, de golpe, entre paréntesis cuanto ella abarca bajo el aspeco óntico; por consiguiente, todo el mundo natural, que está constantemente ahí para nosotros, 'a la mano', seguirá siendo realidad para la conciencia, aun cuando a nosotros nos agrade ponerlo entre paréntesis.

"Procediendo así, como estoy en mi plena libertad de hacerlo, yo no niego este mundo como si fuese un sofista; no pongo en duda su ser como si fuese un escéptico, sino ejercito en sentido propio la *epoché* fenomenológica, es decir: no asumo como existente el mundo que ya me es dado constantemente, tal como lo asumo directamente en la vida práctico-natural, e incluso en las ciencias positivas, en tanto que mundo preliminarmente existente y, en definitiva, como mundo que no es terreno universal del ser para un conocimiento que se presenta a través de la experiencia y del pensamiento. Yo ya no lleva a cabo experiencia alguna a partir de lo real en sentido directo e ingenuo.

"Yo no asumo lo que ella me propone como existente; *simpliciter*, como pretendida o probablemente existente. Los modos de validación que operan en el experimentar ingenuo, cuya consecución ingenua está constituida por el 'estar en el terreno de la experiencia' (sin que, por lo demás, se nos sitúe nunca por una iniciativa y una decisión particulares en ese terreno), en el ámbito de esta experiencia, ya conocido para mí, carecen para mí de toda validez. Esto no atañe a las experiencias de lo mundano solamente en su singularidad. Cualquier experiencia singular tiene ya, por esencia, 'su propio' horizonte universal de experiencia, el cual, aunque no explícito, conlleva la constante convalidación de la tonalidad abierta e infinita del mundo existente. Justamente de este valer preliminarmente que me conduce efectiva y habitualmente en la vida natural y que es el fundamento de toda mi vida práctica y teórica, precisamente este preliminar ser-para-mí 'del' mundo yo me inhibo. Yo remuevo aquella fuerza que hasta ahora me proponía el terreno del mundo de la experiencia y, sin embargo, el viejo proceso de la experiencia continúa como antes, salvo por el hecho de que esta experiencia, modificada a través de este nuevo comportamiento, ya no me ofrece el terreno en el cual yo estaba hasta este momento.

"Así realizo la *epoché* fenomenológica, la cual, entonces, *eo ipso* me prohíbe, además, la realización de cualquier juicio, de cualquier toma de posición predicativa en los cotejos del ser y del ser-así y de todas las modalidades del ser de la existencia espacio-temporal de lo real.

"No se debe confundir la *epoché* de la que se trata ahora con aquel cuestionamiento del positivismo [contra el cual, como debemos estar persuadidos, choca el propio positivismo comtiano]. Para nosotros, no se trata de neutralizar de todos los prejuicios que entorpecen la pura efectividad de la investigación, ni de establecer una ciencia 'libre de teorías', 'libre de la metafísica', haciendo retroceder toda fundación a los caracteres inmediatamente dados de la experiencia objetiva, y tampoco del medio para alcanzar tales fines, cuyo valor no se

cuestiona. Lo que buscamos está en una dirección completamente distinta. Para nosotros todo el mundo, como viene conformado por su comportamiento natural, tal como efectivamente se nos ofrece totalmente 'libre de juicio' y claramente se acusa en la conexión de las experiencias, previa eliminación de las apariencias, carece ahora de validez: no ha sido probado ni tampoco impugnado; está puesto entre paréntesis. De la misma manera, todas las teorías y ciencias, por buenas que sean, tengan un fundamento positivista o no por cuanto se refieren a este mundo, sucumben al mismo destino" (Husserl, 1950-1952: 66-67).

1.1.2.3 La reducción eidética

No sólo el 'objeto', sino también el 'sujeto' es puesto entre paréntesis, suspendido respecto a su efectividad. "Así, la esfera pura de la conciencia sigue siendo, con todo lo que de ella no puede ser separado (entre otras cosas, el 'yo puro') como un 'residuo fenomenológico', como una región, por principio, peculiar del ser que, como tal, puede devenir campo de una ciencia de la conciencia en un sentido a su vez nuevo –por principio– en el campo de la fenomenología.

"Así se responde a la cuestión [...] de qué es lo que queda si la *epoché* fenomenológica interrumpe la validez del universo [...]: la totalidad de lo que es en general. Queda precisamente o mejor, se abre por primera vez a través de la *epoché* la esfera de la subjetividad absoluta o 'trascendental'" (*ibid.*, 70-71). Se reproduce aquí el tránsito –examinado aún 'objetivamente' en las *Investigaciones lógicas*– de la intuición empírica a la intuición categorial. La *epoché* ha reducido el fenómeno a la esfera de los actos puros de la conciencia; pero esto es posible en cuanto la conciencia, como flujo de experiencias individuales, puede ser reducida a conciencia pura mediante la *reducción eidética*. Es el tránsito platónico de la *doxa* al *eidos* (y, como veremos, justamente sobre el idealismo husserliano se concentrarán las críticas por parte de la hermenéutica). Dejando de lado lo anterior, Husserl concibe esta transición como el encuentro con las cosas mismas desde el distanciamiento empírico o –lo que es lo mismo–, subjetivo.

"Todo campo de la experiencia posible concluido en sí, permite, *eo ipso*, pasar universalmente de lo factual a lo esencial (*eidos*). Lo mismo ocurre en nuestro caso. Si lo factual fenomenológico deviene irrelevante; si sirve *solamente* de ejemplo y de soporte para una libre pero intuitiva transformación de la psique individual-factual y de sus rasgos comunes en un *a priori* pensable; si, en fin, la consideración teórica se dirige hacia lo que en la variación permanece necesariamente invariante, se desarrollará entonces, procediendo de modo sistemático, un original reino del 'apriori'. Se manifiesta así lo formal esencial y necesario (el *eidos*) que debe permanecer, a través de todo ser psíquico, en lo singular, en las asociaciones sintéticas y en las totalidades concluidas. Si en general es 'pensable', el *eidos* debe poder ser también representable desde el punto de vista intuitivo. De este modo, la fenomenología psicológica debe ser, sin más, fundada como *'fenomenología eidética'* porque está, en efecto, dirigida exclusivamente a las formas esenciales invariantes. Así, por ejemplo, la fenomenología de la percepción corpórea no designa un ámbito situado más allá de las percepciones que se realizan de hecho o que pueden verificarse, sino evidencia un sistema estructural invariante, sin el cual sería impensable ya sea la percepción de un cuerpo o una variedad sintéticamente

coordinante de percepciones de un mismo cuerpo. Así como la reducción fenomenológica ha abierto la vía para acceder a los 'fenómenos' de la experiencia interna real (y aun de la posible), el método de la '*reducción eidética*', basado en la fenomenológica, permite acceder a las formas esenciales invariantes de la esfera puramente psíquica en su totalidad" (Husserl 1928, 88-89).

Mediante la variación eidética, el comportamiento psicológico natural se transforma en una fenomenología trascendental, que recoge los fenómenos *a priori* en cuanto formas esenciales. De mismo modo, por reducción eidética, el yo trascendental constituido en flujo de la conciencia, se separa del flujo mismo: es el tránsito al comportamiento teórico, el cual, sin embargo, no conlleva la formación de un segundo yo, sino, como precisa Husserl claramente, *"una simple variación del comportamiento"* (*ibid.*, 101). El yo así constituido deviene, entonces, *constituyente*, por cuanto le confiere sentido al mundo a través de los propios actos intencionales. La reducción fenomenológica y la reducción eidética son, por consiguiente, el preámbulo necesario de una constitución (entendida como reconstrucción fenomenológica) del sentido del mundo –justamente como la psicología y su purificación son el preámbulo de una filosofía trascendental en cuanto ontología.

1.1.2.4 La constitución trascendental

A diferencia de Kant, Husserl no parte de un sujeto abstracto que unifica lo múltiple de la experiencia según categorías; él parte, por el contrario, de la conciencia intencional y –por reducciones progresivas, en las cuales el elemento empírico se decanta hasta venir a menos– la lleva a una dimensión trascendental, a partir de la cual vuelve a ser posible la constitución de lo múltiple empírico a través de una filosofía como ciencia rigurosa. Lo que para Kant era un presupuesto que, por hipótesis, necesitaba ignorar la verdadera esencia (en cuanto numen que hace posibles los fenómenos) deviene para Husserl el resultado de un proceso. La filosofía trascendental incorpora y sostiene las objeciones de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana. Mediante esta inclusión, ahora parece posible instituir una filosofía que, procediendo de la certeza sensible, alcanza, sin embargo, con un movimiento progresivo, la validez de una filosofía trascendental.

"La fenomenología, como ciencia de todos los fenómenos trascendentales pensables, es decir, considerados siempre en las formas sumarias y sintéticas en que sólo son concretamente posibles –en las cuales tienen vínculos en común como sujetos trascendentales singulares–, es *eo ipso* ciencia *a priori* de todos los entes pensables, pero no simplemente de la totalidad del ente objetivo situado en un comportamiento de positividad natural, sino más bien, del ente en general en su plena concreción, que adquiere sentido de ser y validez a partir de la correlativa constitución intencional" (*ibid.*, 104). De manera que la constitución fenomenológica abarca todo el ámbito de las realidades del mundo; es decir, los tres estratos: el de las *cosas materiales*, el de la *naturaleza animal* y el de las *realidades psíquicas* (que son concisamente analizadas en las *Idee II*), y no sólo la esfera de los 'datos' en su enigmático aparecer *fuera* de la conciencia, como ocurre en el positivismo. "El comportamiento temático de la experiencia natural y de la indagación sobre la experiencia del saber natural es un comportamiento dóxico-téorico. Junto a este comportamiento existen otros, vale decir, el comportamiento

valorativo [...] y el práctico. Hablar de comportamientos conlleva, evidentemente, una remisión a los sujetos singulares, y precisamente por esto, hablamos de un sujeto teórico e incluso de un sujeto cognoscente, de un sujeto práctico y valorante" (Husserl 1950-1952, 402). "Esto toma en cuenta también al ser de la subjetividad trascendental, que por esencia está constituida trascendentalmente en sí y por sí. De ello se deduce que, frente a la ontología solo aparente de la positividad, una fenomenología realizada plenamente es, desde luego, universal porque supera, ni más ni menos, la unilateralidad dogmática y, por consiguiente, la incomprensibilidad de la primera, interesándose en el contenido legítimo en sí, basado desde su origen en la constitución intencional" (Husserl 1928, 104).

El recorrido de la fenomenología parece así concluido: el psicologismo, que terminaría por relativizar el sentido de la intencionalidad como coincidencia original de sujeto y objeto, es superado en el sentido de ciencia rigurosa mediante la reducción fenomenológica, la cual, a su vez, está justificada –en sentido no puramente formal, sino trascendental– por una ulterior reducción, eidética, que abre un campo de experiencia virtual (así como la posibilidad del mismo método fenomenológico) autorizando un acto de constitución; de modo que la fenomenología eidética, que es la garantía epistémica de la reducción fenomenológica, es, al mismo tiempo, una ontología universal. Este recorrido, que disuelve las tradicionales contradicciones filosóficas (platonismo/empirismo, relativismo/absolutismo, subjetivismo/objetivismo, ontologismo/trascendentalismo, positivismo/metafísica), "sin necesidad de los artificios de una argumentación dialéctica y de inútiles compromisos", hace lo adecuado a través de una *radicalización* inmanente a aquellas oposiciones, con lo que el subjetivismo, si se piensa profundamente a través de la categoría de intencionalidad, deviene también el objetivismo extremo. Por esta vía, la definición trascendental de las condiciones de experiencia posible es, simultáneamente, condición de experiencia real, en sentido ya sea empírico u ontológico.

1.2 FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA EN LA ÉPOCA DE *EL SER Y EL TIEMPO* (1927)

1.2.1 *Heidegger (1889-1976) y sus relaciones con Husserl* (*)

Nacido en Messkirch (Baden), Martin Heidegger estudió en Constanza y en Friburgo. Doctorándose en 1913 con una tesis sobre *La teoría del juicio en el psicologismo* (publicada en Leipzig al año siguiente), Heidegger consigue, en 1915, el curso libre universitario con la disertación sobre *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Scoto*. Heidegger conocía, desde los primeros años en la universidad, las *Investigaciones lógicas* y había leído, desde su aparición, las *Ideen I*. Convertido en asistente de Husserl en Friburgo en 1916, Heidegger mantiene los seminarios en los cuales el hábito metodológico de la fenomenología está insertado en un horizonte historiográfico –comportamiento en el cual comienza a delinearse la diferencia entre la perspectiva husserliana y la heideggeriana. "El magisterio de Husserl" escribe Heidegger, "se desarrollaba bajo la forma de un ejercicio gradual del 'ver' fenomenológico, que exigía al mismo tiempo que se rechazase el uso no verificado de conocimientos filosóficos y

que se renunciase a valerse, en el debate, de la autoridad de los grandes pensadores. Yo, por el contrario, cuanto más evidente era para mí lo fecundo de la creciente familiaridad con el ver fenomenológico para la interpretación de los escritos de Aristóteles, tanto menos podía separarme de él y de los demás pensadores griegos" (Heidegger 1969, 187).

Las relaciones con Husserl sufren un reblandecimiento cuando, a partir del semestre invernal 1923-1924, Heidegger es llamado como profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo. Los cursos de aquel periodo, ahora accesibles en su mayor parte, son de gran utilidad para seguir el desarrollo del pensamiento heideggeriano en la fase que preludia a *El ser y el tiempo* y, en general, para verificar los elementos de contacto y de disensión con Husserl (para una presentación y una discusión, cf. Biemel 1978, von Herrmann 1981): *Prolegómenos a la historia de la idea del tiempo* (semestre de verano de 1925); *Lógica. El problema de la verdad* (semestre de invierno de 1925-1926); *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (semestre de invierno de 1927); *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* (semestre de invierno de 1927-1928); *Los principios metafísicos de la lógica en los éxitos de Leibniz* (semestre de verano de 1928). El fin sumario que orienta estos cursos es la idea –tema de *El ser y el tiempo*– de una 'destrucción' de la metafísica, a saber, no de una exclusión de la historia de la filosofía, como al menos en parte ocurre en Husserl, sino de su revisión analítica con el fin de superar la metafísica para ir –fenomenológicamente– a las cosas mismas.

En el ínterin, entre 1926 y 1928, se había consumado lo esencial de la relación entre Heidegger y Husserl. *El ser y el tiempo*, publicado en 1927, estaba dedicado "A Edmund Husserl, con admiración y amistad"; pero, en la obra maestra juvenil de Heidegger, los motivos de disensión con la fenomenología son sustanciales y como tales son recogidos por Husserl (aunque Heidegger, en este periodo, autointerprete su propio camino de pensamiento aún dentro de un horizonte fenomenológico). Ahondando la disensión al precisar términos teóricos, está el caso de la voz "Fenomenología" en la *Enciclopedia Británica*, que Husserl quería poner por escrito al discípulo. Entre finales de 1927 y comienzos del año siguiente, los intentos de colaboración no hacen más que explicitar la inconciliabilidad de perspectivas entre la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y la fenomenología trascendental de Husserl. Heidegger ve en la fenomenología husserliana un proyecto aún gravado por presupuestos científicos y metafísicos, mientras Husserl condena el "antropologismo" del análisis del *Dasein*. A finales de los años veinte, el diálogo entre Husserl y Heidegger se cierra definitivamente.

Afrontado ya en los años treinta, por Misch y por Passweg, el problema de las relaciones entre hermenéutica y fenomenología se complica por la acogida que tuvo *El ser y el tiempo*, con gran resonancia, pero entendido de modo un tanto antitético, ya como una perspectiva radicalmente nueva respecto al planteamiento husserliano, ya como una conclusión de la dimensión hermenéutica dentro de un marco fenomenológico. (En los años cuarenta se extendió la fortuna de la fenomenología al área de la lingüística francesa lo que produce un peculiar giro en la interpretación de Heidegger hacia un sentido 'existencialista' que no correspondía a las intenciones heideggerianas.) El modo en que autores como Sartre (1930), Merleau-Ponty (1945) y Levinas (1949) interpretarán el nexo entre hermenéutica y fenomenología en *El ser y el tiempo* será el de ver en Heidegger la traducción, en términos existencialistas, de las perspectivas epistemológicas de Husserl, de las cuales estigmatizan la tonalidad

abstracta y la escasa atención al problema de la historicidad.

Para una nueva mediación entre hermenéutica y fenomenología, no prejuzgada por los equívocos del existencialismo y, sobre todo, puesta al día tanto respecto a los resultados de la reflexión heideggeriana, como a las réplicas husserlianas a *El ser y el tiempo* (que comenzarán a ser conocidas sólo con la publicación parcial de los documentos inéditos, en los años cincuenta), se deberá poner atención al comienzo de los años sesenta. Es éste el periodo en el cual la relación Husserl-Heidegger es reexaminada tanto por discípulos de Husserl como Fink y Landgrebe, como por discípulos de Heidegger, primero Gadamer y, después, Pöggeler y Tugendhat –a los cuales se sumarán, entre los años sesenta y setenta, las conferencias de Ricœur y de Derrida, que se sitúan también más allá de la primera interpretación existencialista de Heidegger. El estado actual de la discusión parece orientarse en dos direcciones fundamentales, que tendremos presentes en nuestro trabajo.

1. En Heidegger existían, desde el principio, diferencias fundamentales respecto a Husserl. Ésta es la perspectiva reconocida por Gadamer, quien subraya cómo en Heidegger el influjo fenomenológico se entrelaza con otros aportes fundamentales, como el de Nietzsche, que impulsarán la búsqueda heideggeriana más allá del ideal de una filosofía como ciencia rigurosa, y, sobre todo, del trascendentalismo característico de Husserl. Justamente, un resto de trascendentalismo constituye la limitación esencial de *El ser y el tiempo* –de modo que precisamente la superación de esta sobreviviencia husserliana (y neokantiana) justificará la *Kehre* heideggeriana y las reflexiones sobre el lenguaje del 'segundo' Heidegger, ahora un poco distantes de la perspectiva fenomenológica. Sin embargo, el rechazo al trascendentalismo constituía para Heidegger el sentido de la fenomenología que, según Gadamer, *Husserl mismo había malentendido* –por eso, en el fondo, Heidegger permanece fiel a la fenomenología como *posibilidad* especulativa, accediendo así a nuevos horizontes metodológicos. "Abandonando justamente la peculiar idea de un fundamento último devenimos mejores fenomenólogos, más próximos al carácter real de lo dado, y estamos más conscientes de la reciprocidad entre nuestros esfuerzos conceptuales y lo concreto de la experiencia vital" (Gadamer 1984, 65).

2. A partir del sentido histórico-filológico del debate entre Husserl y Heidegger, otros autores han insistido en la necesidad de una mediación entre fenomenología y hermenéutica. Ésta no marcharía, sin embargo, hacia una superación del trascendentalismo; lo que la hermenéutica heideggeriana corrige, ante todo, es el *idealismo* husserliano, la primacía del 'yo pienso' gnoseológico sobre el 'yo soy' existencial e histórico. Pero –y ésta es la posición sostenida principalmente por Paul Ricœur– el trascendentalismo, su búsqueda de cientificidad, si se analiza profundamente, ofrece la perspectiva de una mediación entre hermenéutica y epistemología llena de implicaciones filosóficas que se olvidan en Heidegger –cuando él afirma el carácter radicalmente derivado y secundario de la ciencia (sobre esto, véase *infra*, 2.2.1 y IV, 2.1.1 y 2.1.2).

1.2.2 *La analítica del "Dasein" contra la reducción trascendental* (*)

El modo más directo para caracterizar el giro emprendido por la fenomenología del Heidegger de *El ser y el tiempo* consiste en contraponer una consideración trascendental y un punto

de partida de tipo existencial. El énfasis en el momento existencial es el origen de los equívocos acerca del Heidegger 'existencialista'. Para evitarlos, conviene tener presente que recurrir a la existencia tiene en él precisamente un valor crítico respecto al intento husserliano de definir la posibilidad de una reducción eidética que nos conduzca a la pureza de un yo trascendental –sin que esto se traduzca, efectivamente, en tematización positiva de una filosofía de la existencia. En la correspondencia relativa al debate con Husserl por la voz "Fenomenología", Heidegger escribe: "¿cuál es el modo de ser del ente en el cual se constituye el 'mundo'? Éste es el problema central de *El ser y el tiempo*: el de una ontología fundamental del Ser-ahí. Se trata de mostrar que el tipo de ser del Ser-ahí humano es totalmente distinto de aquel de todos los demás entes y que él, como tal, encierra en sí la posibilidad de la reducción trascendental.

"Ésta es una posibilidad central de la existencia del sí en su efectividad. Éste, el hombre concreto como tal, como ente, no es jamás un 'hecho real del mundo', puesto que él nunca está única y simplemente presente, sino existe. Y lo 'maravilloso' reside en el hecho de que la constitución existencial del Ser-ahí hace posible la constitución trascendental de todo lo positivo" (Heidegger 1927b, 76).

Para Husserl, hay un yo psicológico inserto en el mundo y que, como tal, está inmerso en el prejuicio, en la tradición, en lo aleatorio; pero no por esto está excluida la posibilidad de un conocimiento trascendental, ya que el yo psicológico está puesto a su vez por un yo trascendental que lo constituye sin que por lo demás (y esto es ciertamente bastante problemático) exista un auténtico desdoblamiento. Por tanto, para Husserl, aunque exista *un solo yo*, el yo-humano como yo-pienso, se admite una diferencia de comportamiento en el interior de aquel único yo. Para Heidegger, por el contrario, el sujeto se lanza al mundo en el momento mismo en que se relaciona, aunque sea teóricamente con los entes; se lleva a cabo, por consiguiente, una transposición de perspectiva, por la cual el yo no es un 'espectador desinteresado' que pueda mirar trascendentalmente, y con plena independencia de presupuestos histórico-existenciales, al mundo de los fenómenos. Más bien, son los prejuicios y los presupuestos los que construyen al sujeto como Ser-ahí, como proyecto inmerso en el mundo, para hacer posible el conocimiento de los fenómenos, que no será pura descripción fenomenológica, sino más bien *interpretación*. El problema hermenéutico asume así el papel constitutivo que en Husserl era, en general, reconocido y superado por el trascendentalismo. El sentido metódico de la descripción fenomenológica es la interpretación. Se pasa de una fundación de la fenomenología como pura posibilidad trascendental a una fundamentación de la filosofía como hermenéutica de lo factual, de lo concreto –lo que excluye el carácter contingente de una *epoché*, de una puesta entre paréntesis del mundo en la reducción fenomenológica. "El Ser-ahí, escribe Vattimo (1971, 36), "no es el sujeto trascendental. Es verdad que, como aquel, abre y hace posible el mundo mediante su apertura; pero esta apertura al mundo no es, a su vez, una 'estructura' trascendental y pura; es un *hecho*, un *qué*, bien determinado y calificado por cada Ser-ahí [...] Esta estructura del Ser-ahí es lo que Heidegger denomina *la facticidad* (*Faktizität*) de la existencia". Pero la radicalización de la fenomenología es a su vez una radicalización de la hermenéutica: la hermenéutica no es una técnica para la comprensión de un ámbito determinado de textos y de monumentos en el marco de una sistemática de las ciencias del espíritu, como acontece en Dilthey, sino es, más bien, el modo de ser,

antes que de conocer, de todo sujeto en cuanto ente inmerso en el mundo. La hermenéutica asume pues un valor ontológico y una primacía que la hace llegar más acá de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu: "La analítica del *Dasein* no descubre a un sujeto de conocimiento, sino a un ser lanzado-proyectante. Antes que la relación de conocimiento entre sujeto y objeto, se da aquí la implicación de la comprensión en el interior de la estructura ontológica del ser-lanzado y de la anticipación. Esta modalidad del ser se designa como cura, más que como conocimiento. Y en la cura está incluido, a título de precomprensión ontológica, el problema del ser que [...] precede a la investigación de las ciencias del espíritu" (Ricœur 1981, 66).

La primacía de la existencia sobre el carácter trascendental del Yo y de la interpretación sobre la intuición, marca la renuncia al comportamiento gnoseologista de Husserl. Para él, yo puedo, en cualquier caso, ser transparente para mí mismo (en cuanto se excluye, por ejemplo, el papel de la ideología): desde cualquier comportamiento, *yo puedo* retornar al comportamiento teórico, y este *yo puedo* se transforma, de pronto, en un *yo debo*. Para Heidegger, por el contrario, la existencia y la interpretación no son puntos de vista relativos ni la afirmación de la relatividad de los puntos de vista, sino representan, más bien, el tránsito de la descripción metodológica de universos posibles a una analítica del mundo de la realidad existencial *y* ontológicamente comprometida. El movimiento de la fenomenología a la hermenéutica no es visto tanto como una transformación del trascendentalismo en existencialismo, sino más bien, como una transición de la gnoseología a la ontología. "La ontología", escribe Pöggeler, "ya no constituye sólo el hilo conductor para la configuración fenomenológica, no permanece (como en Husserl) subordinada a ésta, sino que la fenomenología indica el método y la ontología el contenido, para caracterizar la misma empresa" (Pöggeler 1959, 611).

1.2.3 *Historicidad y desconstrucción*

La superación del trascendentalismo conlleva, además, una consideración diferente del problema de la historicidad. Se ha visto que la fenomenología consideraba la dimensión histórica como un riesgo que amenaza del pensamiento –como la degradación de la *Philosophie als strenge Wissenschaft* a filosofía de las visiones del mundo, por tanto, a comparación sustancialmente escéptica de 'expresiones'. Aun Heidegger desconfía de las visiones del mundo, en las cuales reconoce no tanto las épocas sucesivas de la historia universal, sino más bien, el producto de un momento determinado de esa historia –la época de las imágenes del mundo, precisamente, la del historicismo. Y, sin embargo, el peligro implícito en la filosofía de las *Weltanschauungen* no basta para justificar la exclusión del historiador en el pensamiento. Si, por consiguiente, el proceso de reducción y de construcción tiene, en el método fenomenológico, la finalidad de superar el carácter aleatorio del historicismo, para Heidegger se trata de repensar de otro modo la historicidad, ya no como lo que relativiza la conciencia y la reduce a expresión, sino más bien, como lo que, como temporalidad, da fundamento al Ser-ahí en su dimensión más auténtica. Después de Hegel, Heidegger propone así una renovada conexión entre ontología y filosofía de la historia. "El análisis de la historicidad del

Ser-ahí tiende a mostrar que este ente no es 'temporal' porque 'está en la historia', sino que, al contrario, existe y puede existir históricamente solamente porque es temporal en el fundamento de su ser " (Heidegger 1927a, 541-542).

El comportamiento husserliano, la *epoché* de la historicidad, terminaba por resolverse en una exclusión de la tradición. Es justamente esto lo que Heidegger quiere evitar, en la medida en que el intento por alcanzar la pureza del fenómeno, con una mirada ingenua, libre de los prejuicios transmitidos, termina por repetir el error del positivismo, el cual quiere desembarazarse de la tradición y la asume así en forma acrítica. La idea de Heidegger –en la cual se arraiga el proyecto de una superación de la metafísica– es, al contrario, que el único modo para superar los equívocos transmitidos por la tradición, para llegar a pensar verdaderamente el ser, consiste en repasar críticamente lo transmitido, lo que no equivale a volver a proponer la idea de una filosofía de las imágenes del mundo, sino más bien aspira a una comprensión no relativista tanto más fundamental cuanto más ha desconstruido las nociones históricamente sedimentadas. "La posibilidad y la estructura *de la verdad historiográfica* están para exponerse a partir *de la apertura auténtica (a la 'verdad') de la existencia histórica.* Pero, ya que los conceptos fundamentales de las ciencias historiográficas, concernientes tanto al objeto como a los procedimientos, son conceptos de existencia, se consigue que la historia de las ciencias presuponga una interpretación temáticamente existencial de la *historicidad*" (*ibid.*, 567).

Precisamente es, en el marco de este retomar el problema de la historicidad que Heidegger elabora el concepto de *Destruktion* como momento conclusivo de la reducción y de la constitución fenomenológicas. El proyecto hermenéutico se remite a una existencialidad que vuelve problemática la pureza del yo, la posibilidad de la reducción fenomenológica, la originariedad de la reducción eidética. Ahora bien, "la existencialidad" de la interpretación, significa, ante todo, historicidad. Y destrucción, en Heidegger, significa justamente considerar profundamente los prejuicios transmitidos y toda la historia de la filosofía que le sirve de vehículo. Una fenomenología hermenéutica es, por consiguiente, una deconstrucción de la ontología. En *El ser y el tiempo* se lee: "Si el problema del ser mismo debe ser aclarado respecto a su propia y auténtica historia, es necesario que una tradición establecida se haga de nuevo fluida y que los velos que ha acumulado sean removidos. Esta tarea es entendida por nosotros como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua [...] Esta demostración del origen de los conceptos ontológicos fundamentales, como muestra de sus 'actas de nacimiento', no tiene nada en común con una reprochable relativización de los puntos de vista ontológicos. En resumen, esta destrucción tiene el sentido negativo de la transposición de la tradición ontológica; pero está encaminada a circunscribirla a sus posibilidades (lo que significa siempre, en sus *límites*), que están dadas, de hecho, paso a paso, por la posición del problema y por la correspondiente determinación del posible campo de investigación. El aspecto negativo de la destrucción no concierne al pasado, su crítica está dirigida en contra del "hoy" y el modo predominante de conducir la historia de la ontología, ya sea planteada doxográficamente, como historia del espíritu o como historia de los problemas. La destrucción no se propone sepultar el pasado en la nada, sino tiene una intención *positiva*; su función negativa sigue estando inexplícita e indirecta" (Heidegger 1927a, 79-80).

No es la exclusión de los prejuicios, sino su total asunción historiográfica, lo que constituye el punto relevante de una fenomenología hermenéutica. Esta transformación del proyecto fenomenológico con la idea de destrucción es ilustrada en el curso impartido por Heidegger en el semestre veraniego de 1927 sobre los problemas fundamentales de la fenomenología: "Los tres elementos fundamentales del método fenomenológico: reducción, construcción, destrucción, son intrínsecamente dependientes y deben estar basados en su copertenencia. La construcción filosófica es necesariamente destrucción, esto es, desconstrucción, llevada a cabo a través de un retorno histórico a la tradición, de lo que se transmite, lo que no significa en absoluto una negación de la tradición ni una condena que la acusa de nulidad, sino, al contrario, una apropiación positiva de la misma. Puesto que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, en general, y por esencia propia, conocimiento histórico, en cierto sentido" (Heidegger 1927b, 32).

1.2.4 *La radicalización de la hermenéutica*

"La fenomenología del Ser-ahí es *hermenéutica* en el sentido primario de la palabra, según el cual designa la tarea misma de la interpretación. Pero como que, con el descubrimiento del sentido del ser en general y de las estructuras fundamentales del Ser-ahí en general se saca a la luz el horizonte de todo estudio ontológico ulterior concerniente al Ser-ahí, esta hermenéutica es 'hermenéutica' aun en el sentido de elaboración de las condiciones de posibilidad de cualquier investigación ontológica. Y, en fin, ya que el Ser-ahí tiene la primacía ontológica respecto a cualquier otro ente (en cuanto ente que tiene la posibilidad de existencia), la hermenéutica, en su calidad de interpretación del ser del Ser-ahí, adquiere un tercer sentido específico (el cual, filosóficamente hablando, es *primario*), a saber, el de analítica de la existencialidad de la existencia. Por lo tanto, en esta hermenéutica, que elabora la historicidad ontológica del Ser-ahí como condición ontológica de la posibilidad de la historiografía, se arraiga lo que puede ser llamado 'hermenéutica' sólo en sentido derivado: la metodología de las ciencias del espíritu" (Heidegger 1927a, 99).

La gran radicalidad de *El ser y el tiempo*, por lo que nos compete más cercanamente, es justamente el haber sustraído la hermenéutica a la tradición de las *Geisteswissenschaften*. "El término hermenéutica no se usa en *Sein und Zeit* para indicar ni el arte de la interpretación ni la interpretación misma, sino más bien, el intento de determinar la esencia de la interpretación sobre la base de lo hermenéutico" (Heidegger 1959, 91). Este desplazamiento de intenciones y del estatuto de la interpretación caracteriza la relación que Heidegger mantiene con el legado de Dilthey; si bien con Husserl hay una confrontación directa, Dilthey representa para Heidegger un antecedente histórico que no puede ser proseguido o criticado, sino más bien superado con perspectivas diferentes.

Se ha visto cómo en Dilthey la hermenéutica puede aspirar a tener un papel de fundación de las ciencias del espíritu por cuanto la vida, como tal, se configura como interpretación. Pero en Dilthey este carácter hermenéutico de la existencia histórica estaba muy matizado de psicologismo y, por consiguiente, todo el establecimiento de las *Geisteswissenchaften* estaba sujeto al relativismo de una fundación empírica (la vida individual) en la cual la his-

toria desempeñaba el papel de última instancia y de justificación total. Finalmente, en la perspectiva diltheyeana, la historia y su metodología, y no el comprender, es la estructura dentro de la cual se efectúa el proceso hermenéutico. En Heidegger (quien finalmente repite las objeciones hechas por Husserl a Dilthey en *La filosofía como ciencia rigurosa*, 1911) las cosas son distintas: la hermenéutica no se ejerce primero en las cotejos de las expresiones externas de la vida –el espíritu objetivo tematizado por Dilthey–, sino que su punto de partida es la condición del intérprete, la autointerpretación del sujeto como Ser-ahí.

Estamos frente a una *hermenéutica de lo hermenéutico* en la cual la existencia como interpretación adquiere un valor básico, que no es puramente psicológico, sino ontológico, porque la autocomprensión del Ser-ahí es la autocomprensión de aquel ente único que se plantea el problema del ser. Si, por lo tanto, en Dilthey la hermenéutica era el proceso histórico-psicológico a través del cual los sujetos interpretan las manifestaciones objetivadas del espíritu reconociéndolas como producidas por otros sujetos (y excluyendo, por eso, cualquier posibilidad de una alteridad radical en un movimiento que se mantiene anamnésico o identificatorio), en Heidegger la hermenéutica es, por el contrario, el proceso por el cual el hombre encuentra la dimensión de la ontología, anterior a toda determinación puramente antropológica y sujeto-céntrica. "El *comprender*", escribe Gadamer (1960, 306), "no es un ideal de resignación que nace de la experiencia de la vida en la etapa de la ancianidad, como pensaba Dilthey; no es tampoco, como quería Husserl, un ideal metódico fundamental de la filosofía frente a la ingenuidad del vivir inmediato; es, por el contrario, *el modo primario de realizarse el ser-ahí*, que es estar-en-el-mundo. Antes de cualquier diferenciación en las diversas direcciones del interés teórico o práctico, el comprender es el modo de ser del ser-ahí en cuanto poder-ser y 'posibilidad'"; de modo que: "El concepto de comprensión ya no es un concepto metodológico [...], [sino] es el carácter ontológico primario de la vida humana misma" (*ibid.*, 306-307).

En esta perspectiva, entra ampliamente en juego el influjo de la idea especulativa de vida en el conde Yorck (v. *supra*, II 2.3.4). Pero aún mayor es la aportación de Nietzsche, o sea, la idea de un papel primario de la interpretación. Y, sin embargo, en Heidegger, a diferencia de Nietzsche, la primacía de la interpretación no preludia una perspectiva nihilista o escéptica por la cual del ser no queda nada más. En cambio, en Heidegger, el problema de la ontología y de la verdad puede ser planteado sólo en un marco hermenéutico. En efecto, si bien es verdad que la interpretación es la relación primaria y constitutiva del Ser-ahí en su acoplamiento con el mundo, también es verdad que el Ser-ahí es ese ente particular que se plantea el problema del ser. Reconocer la primacía de la interpretación no significa, pues, resolver la ontología en la energética, sino recomenzar a poner sobre nuevas bases el problema del ser, rescatándolo del largo olvido objetivista expresado en los ideales cognoscitivos de la ciencia y de la metafísica modernas, donde el ser es identificado con los entes, con los *objetos* a los que se enfrenta el sujeto cognoscente que los manipula y que los considera separados de sí.

Se explica de este modo el motivo por el cual es posible que el círculo hermenéutico, el hecho que permite la comprensión sólo a partir de una precomprensión anterior al encuentro con el *interpretandum*, sea visto por Heidegger como un fenómeno filosóficamente productivo y no como un *impasse* metodológico. "La interpretación que promueve una nueva com-

prensión tiene que haber comprendido antes al *interpretandum*" (Heidegger 1927a, 249). Aquí el círculo hermenéutico, en la medida en que se presenta como determinación primaria del comprender, se revela anterior a la distinción metodológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. "El procedimiento demostrativo científico no puede comenzar presuponiendo lo que se propone demostrar. Pero si la interpretación debe moverse siempre en el campo de lo comprendido y nutrirse de él, ¿cómo podrá conducir a resultados científicos sin enrolarse en un círculo, tanto más cuanto que la comprensión presupuesta está constituida por las convicciones ordinarias de los hombres y del mundo en el cual viven? Las reglas más elementales de la lógica nos enseñan que el círculo es *circulus vitiosus*. Se deriva de ello el alejamiento *a priori* de la interpretación historiográfica del dominio del conocer riguroso. Puesto que la construcción del círculo es un hecho que no puede ser eliminado, la historiografía termina por satisfacerse con procedimientos cognoscitivos menos rigurosos. Se cree poder obviar de algún modo esta falta de rigor apelando al 'significado espiritual' de sus 'objetos'. Asimismo, en opinión de los historiógrafos, el ideal sería ciertamente que el círculo pudiese ser obviado y que se encontrara un fundamento para poder construir un día una historiografía independiente del autor, como se presume lo sea la ciencia de la naturaleza.

"*Pero, si se ve en este círculo un círculo vicioso y si se aspira a evitarlo o, simplemente, se 'experimenta' como una irremediable imperfección, se malentiende la comprensión de principio a fin.* No se trata de modelar la comprensión e interpretación a partir de un ideal cognoscitivo particular, que, en último análisis, es aún una forma derivada del conocer, perdiéndose en el empeño, legítimo en sí, de conocer la simple presencia en su incomprensibilidad esencial. Explicar las condiciones básicas para que sea posibile la interpretación demanda, en primer lugar, no desconocer, en principio, el interpretar mismo en cuanto a las condiciones esenciales de su posibilidad. Lo importante no está en salir del círculo, sino en permanecer allí de manera justa. El círculo de la comprensión no es un simple aro en el cual se mueva cualquier forma de conocimiento, sino la expresión de la *pre-estructura* propia del Ser-ahí mismo. El círculo no debe ser degradado a círculo *vitiosus* y tampoco considerado un inconveniente inevitable. En él se esconde una posiblidad positiva del conocer más originario, posibilidad que es aprehendida, de modo genuino, sólo si la interpretación ha comprendido que su tarea prioritaria, estable y última es la de no dejarse imponer jamás la predisponibilidad, la pre-vigencia, la precognición de lo casual o de las opiniones comunes, sino de hacerlas emerger de las cosas mismas, garantizándose así la cientificidad del propio tema. Puesto que la comprensión y su sentido existencial mismo, constituyen el poder-ser del Ser ahí, las presuposiciones ontológicas del conocer historiográfico trascienden de modo esencial la idea de rigor de las ciencias exactas. La matemática no es más rigurosa que la historiografía, sino, simplemente, está más restringida en cuanto al ámbito de los fundamentos existenciales relevantes para ella" (*ibid.*, 249-250).

Aquí la rehabilitación del conocimiento hermenéutico no se apoya en la idea de un valor ejemplar para el hombre o de un significado eminentemente espiritual de los estudios históricos, como, en resumidas cuentas, era para Dilthey, ya que una revaloración similar esconde aún la inferioridad metodológica de las ciencias del espíritu respecto a las ciencias de la naturaleza –donde la circularidad de las *Geisteswissenschaft* es considerada como una imperfección. Al contrario, se asiste a una extensión del campo de la interpretación y a una uni-

versalización del círculo hermenéutico: todo es interpretación, por consiguiente, la circularidad está presente aun en las ciencias de la naturaleza; sólo que, en estas últimas es menos evidente, porque ellas están más restringidas "en cuanto al ámbito de los fundamentos existenciales". – La matemática, por ejemplo, no es más universal, sino, de hecho, más particular y especial que la historia. Sin embargo, la circularidad constitutiva de la comprensión no arriba a resultados escépticos; la primacía de la interpretación no desvanece la posibilidad de acceder a la verdad, sino más bien, sitúa esta misma posibilidad como subordinada al proceso hermenéutico (que, por lo tanto, se revela positivamente como condición de posibilidad de la aseveración). Cualquier aseveración, es decir, cualquier frase en la cual se dice que cierta cosa es de un modo determinado, que existe o no, etc., incluye en la cópula "es" una interpretación, que no por esto es arbitraria o hace menos verdadera la aseveración, sino simplemente la hace posible, en la medida en que "la 'lógica' del *Logos* está arraigada en la analítica del *Dasein*".

1.3 HUSSERL Y EL HORIZONTE DEL "LEBENSWELT" (*)

1.3.1 *El juicio sobre "El ser y el tiempo"*

Se podría leer toda la última parte de la reflexión husserliana como una explicación de los verdaderos intentos de la fenomenología frente a los malentendidos que, según Husserl, habrían introducido sus primeros discípulos –principalmente Heidegger. Es en este marco como se insertan obras como el *Nachwort* (1930), la *Idee I*, las *Meditaciones cartesianas* (1931), y, sobre todo, las conferencias impartidas en Viena y en Praga en 1935 bajo el título *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, que constituyen "una respuesta implícita a *El ser y el tiempo*" (Gadamer 1963b, 28).

El *Leitmotiv* de las críticas de Husserl a Heidegger es la imputación de antropologismo: la analítica del *Dasein*, respecto al proyecto de una reducción fenomenológica, no sería más que una concesión a las dimensiones de lo humano y lo psicológico, que revocan el sentido trascendental del método fenomenológico: "Heidegger [...] no ha recogido el sentido total del método de la reducción fenomenológica" (carta a Roman Ingarden del 26 de diciembre de 1927); "Casi todos mis antiguos discípulos han procedido en forma incompleta bloqueándose y han evitado el radicalismo que por esencia es necesario a la fenomenología [...]. Casi todos han recaído en el 'realismo' y en el antropologismo o en una filosofía sistemática" (carta a Dorion Cairns del 21 de marzo de 1930); y aun en las anotaciones al margen de la propia copia de *El ser y el tiempo*: "Heidegger transfiere y desplaza, en el plano antropológico, la explicación constitutivamente fenomenológica de todas las regiones del ente y de lo universal, por consiguiente, de la región 'mundo' en su totalidad. La problemática completa representa una traducción: al *ego* le corresponde el Ser-ahí, etc. Por este motivo, todo deviene profundamente oscuro, y desde el punto de vista filosófico, pierde su valor" (cit. en Cristin, 1986, 48).

Y, sin embargo, la relación con Heidegger no se agota en términos puramente polémi-

cos. Por una parte, es verdad que el último Husserl se caracteriza por una radicalización de los motivos trascendentalistas presentes en la fenomenología y también que no renunciará jamás a la primacía de la intuición sobre la interpretación (aunque el problema de la *Auslegung* esté muy presente en Husserl desde la época de las *Investigaciones lógicas* y se profundice significativamente en las *Meditaciones cartesianas*, cf. Ricœur 1975, 62 ss.). Pero, por otra parte, la constelación de pensamiento que se centra en la *Crisis* registra el sustancial fracaso del proyecto de una filosofía como ciencia rigurosa. "El sueño [...] de la filosofía como ciencia, como ciencia seria, rigurosa, hasta apodíctica, ha terminado" (Husserl 1954, 535). El *sueño* ha terminado: se trata entonces, ciertamente, de retomar el proyecto de una *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Pero el 'antropologismo' heideggeriano ha hecho valer las instancias que debe tomar en cuenta igualmente, la fenomenología trascendental. Y es en este marco como Husserl desarrolla sus reflexiones sobre el concepto de *Lebenswelt* (el mundo-de-la-vida como fundamento y presupuesto de la ciencia) que no tienen significación sólo en relación con el desarrollo de la fenomenología, sino que se revelarán fecundas tanto por la aplicación de la fenomenología a las ciencias sociales (siguiendo una línea que de Alfred Schütz influenciará a la sociología americana, para llegar hasta Cicourel y Harol Garfinkel), como por la integración entre fenomenología y hermenéutica que hay desde Hans Lipps hasta Paul Ricœur y Karl Otto Apel (v. *infra*, cap. IV, 1.2; 2.1; 2.2).

1.3.2 *El olvido del "Lebenswelt" en las ciencias europeas*

El que la noción de *Lebenswelt* se considera como una réplica a la analítica del *Dasein* heideggeriano está probado, ante todo, por el hecho de que el propio horizonte del *Lebenswelt* apunta a preservar la primacía de la intuición sobre la interpretación; pero como una primacía tal que no se limite a un predominio de la epistemología como *mathesis universalis*, o sea, a forma idealizada de la intuición en tanto que evidencia, como se manifiesta en el ideal del conocimiento científico del mundo. En *Experiencia y juicio* (1939), una serie de textos transcritos por Ludwig Landgrebe, bajo la guía de Husserl, y que representan, a ratos, fases anteriores de la reflexión husserliana (los primeros textos son de 1910-1914) se desarrolla el tema, ya presente en las *Investigaciones lógicas*, de la relación entre intuición empírica e intuición categorial. La intuición categorial, la de la ciencia, es vista aquí como *derivada* de la intuición sensible (el subtítulo de *Experiencia y juicio* es: "Investigaciones sobre la genealogía de la lógica"); de modo que se establece una relación de continuidad entre la experiencia antepredicativa (que se manifiesta en la sensación) y la experiencia predicativa (la cual conduce a las categorías y al juicio como caracteres propios de la *episteme*). La diferencia entre los dos tipos de experiencia consiste en que, mientras en la primera el objeto podría aparecer fugaz e incierto, justamente porque es un acto individual del cual no se puede garantizar una permanencia gnoseológica, en la experiencia predicativa es posible –sobre todo, a través de los signos lingüísticos– "mantener lo conocido como idéntico y como el sustrato de sus determinaciones". Entre el mundo de las predicaciones epistemológicas, de los objetos ideales y de los juicios, y el mundo de las intuiciones sensibles, existe una relación en la cual, a final de cuentas, la prioridad viene a caer, justamente en el elemento de lo sensible y en la experiencia

antepredicativa. "El saber científico-objetivo se funda sobre la evidencia del mundo-de-la-vida. Para el que está científicamente activo y para la comunidad científica el mundo-de-la-vida está ya dado y es, en general, el ámbito de sus ocupaciones, pero, lo que se construye sobre él es lo nuevo y lo diferente. Cuando dejamos de estar inmersos en el pensamiento científico, nos percatamos de que nosotros, los doctos, somos, a pesar de todo, hombres y, como tales, partes integrantes del mundo-de-la-vida; e igual que nosotros, la ciencia entera reingresa en el mundo-de-la-vida, en el mundo-de-la-vida 'meramente subjetivo-relativo', ¿y el mundo objetivo mismo? ¿Y las hipótesis del ser-en-sí referidas, primeramente, a las 'cosas' del mundo-de-la-vida, a los 'objetos', a los cuerpos 'reales', a los animales, a las plantas, a los hombres reales, en la 'espacio-temporalidad' del mundo-de-la-vida? ¿Qué decir de todos estos conceptos, ya no entendidos desde el punto de vista de la ciencia objetiva, sino más bien, en la dimensión de la vida precientífica?" (Husserl 1939, 159). El periplo y la tarea de la fenomenología consisten en descubrir el mundo-de-la-vida *a través* del método, justificando así la validez de las experiencias naturales.

En el semestre invernal de 1925-1926, en Marburgo, Heidegger había impartido un curso de lógica cuyo hilo conductor era mostrar cómo la logística de la ciencia no es más que una forma derivada de la lógica como *logos*, por tanto como lenguaje, y de ahí ya como interpretación; ahora bien, Husserl lleva a cabo en sus confrontaciones con la logística y en las más generales, de la experiencia categorial, una revisión genealógica análoga, que relativiza la pretensión de absoluto y de evidencia de la logística –pero que no nos conduce a la interpretación del *logos*-lenguaje, sino, al contrario, hacia otra intuición, más originaria que la de la *episteme*. Es justamente esto lo que, en la *Crisis*, será tematizado como *Lebenswelt*. "El mundo de la vida conlleva un acuerdo inicial con los objetos dados en la intuición sensible que son restituidos por la investigación, mediante la idealización matemática, objetos de la investigación exacta. La experiencia del mundo-de-la-vida corresponde a la vieja convicción de Husserl acerca de la prioridad de la intuición como fuente de evidencia inmediata; pero, sobre esta base, Husserl ya no llega a construir de manera inmediata una teoría pura que aspire a alcanzar un estatuto estrictamente científico" (Bubner 1981, 35-36).

El olvido de la dimensión primaria del mundo-de-la-vida es lo que, para el Husserl de la *Crisis*, constituye el positivismo. El concepto positivista de ciencia es un *residuo* respecto a la idea renacentista-humanista de la ciencia como filosofía universal, por lo tanto, como comunicación entre el mundo-de-la-vida y el mundo idealizado del saber. Un olvido que viene a coincidir con la época en que la ciencia despliega su máxima eficacia deviniendo, al fin, el criterio último de verdad. Es un movimiento verdadero y propio de alienación e hipostatización, por el cual la ciencia ha perdido todo vínculo con sus propios fundamentos y, con éstos, también el sentido del método propio. "El hábito ideal que se llama matemática", escribe Husserl en la *Crisis*, "es 'la ciencia natural matemática', o mejor, el *hábito simbólico* de las teorías simbólico-matemáticas, abarca, *reviste* todo lo que para los doctos y las personas cultas, en cuanto 'naturaleza objetivamente real y verdadera', *representa* el mundo-de-la-vida. El hábito ideal hace posible que aceptemos como *verdadero ser* a lo que, por el contrario, es sólo un método, un método que debe servir para mejorar, mediante 'previsiones científicas', en un *progressus in infinitum*, las *previsiones bastas*, únicas posibles en el ámbito de lo que es realmente experimentado y experimentable en el mundo-de-la-vida; el hábito ideal permitió

que *el sentido propio del método de fórmulas, de 'teorías'* permaneciese *incomprensible* y que durante la elaboración ingenua del método no fuese comprendido *nunca*" (Husserl 1954).

Se trata, pues, de hallar en el *Lebenswelt* el fundamento olvidado del valor de la ciencia, que comprende todos los elementos de la realidad cotiadiana, los cuales constituyen un saber profundo y son asumidos como obvios –y por lo tanto no son jamás indagados por la ciencia, porque se supone que en ellos no hay nada por descubrir. De ahí la doble valoración que tiene la investigación del mundo-de-la-vida. Por una parte, como se ha mencionado, éste abre un ámbito propio para la sociología y la psicología (aquel ámbito cuya entidad y cuyos límites habían parecido tan problemáticos en el debate entre el siglo XIX y el siglo XX). Por otra parte, en el plano filosófico, el discurso sobre el *Lebenswelt* como un *a priori* universal, anterior al *a priori* lógico-objetivo, se perfila como tematización genealógica de las ciencias.

1.3.3 *El hombre como alótropo empírico-trascendental*

Las temáticas de la *Crisis* tienen un valor anticipativo no sólo respecto a los desarrollos de las ciencias sociales, sino incluso respecto a las reflexiones en torno a la teoría del conocimiento y sobre la alienación cientificista-metafísica las cuales, en el campo filosófico, han caracterizado el debate de la segunda mitad del siglo XX. Por una parte, es significativo el paralelismo entre la reflexión heideggeriana sobre la historia de la metafísica moderna y la tematización de la crisis de las ciencias europeas; por otra parte, la *Crisis* ha ejercido una acción amplísima sobre las reflexiones metacríticas acerca del sentido y el alcance de las ciencias humanas, de Foucault a Habermas y a Derrida.

Y, sin embargo, también en la *Crisis* la reflexión husserliana se encuentra casualmente con una aporética, cuyo rasgo más evidente es la tensión entre lo empírico y lo trascendental en el examen del mundo-de-la-vida como condición y, *en general*, como objeto de conocimiento posible –en lo cual Foucault ha reconocido el *impasse* crucial de la reflexión sobre el hombre en las ciencias humanas (cf. Foucault 1966, 329). Por un lado, en efecto, Husserl quiere remitir las ciencias a su origen en el mundo-de-la-vida, sustrayéndolas al olvido y a la idealización; por otro lado, justamente en la medida en que se mantiene firme la primacía de la intuición sobre la interpretación, y apunta a un horizonte trascendental, debe empeñarse en la búsqueda de una intención y de una intuición que no sean los atributos de un sujeto singular empírico, sino que posean un valor universal, de manera tal que el mundo-de-la-vida, cuyo papel fundador se ha reconocido respecto a la *episteme*, alcance esa dimensión *constitutiva* encubierta antes por el *ego* puro actualizado en la reducción fenomenológica. "A una primera *epoché* mediante la cual nos hemos sustraído del terreno de validez de todas las ciencias objetivas, con el fin de aislar en su pureza precientífica la estructura general del mundo-de-la-vida, le sigue una segunda *epoché*, una *epoché* 'total' que pone fuera de juego toda la vida natural orientada en las realidades *del* mundo [...] Con la *epoché* todos los intereses naturales se ponen fuera de juego. [...] En la reducción trascendental del mundo está incluida la reducción de la humanidad a 'fenómeno' humanidad, por el cual la humanidad, si así se puede decir, es autoobjetivación de la subjetividad trascendental" (Raggiunti 1970,

86-87). Nuevamente, se explicita aquí el idealismo husserliano jamás superado.

Por una parte, en efecto, como ha apuntado Habermas (1965 y cf., además, Ricœur 1975), la actitud de Husserl sigue siendo totalmente fiel al concepto metafísico de conocimiento como *theoria*, como mirada desinteresada en la cual no entran en juego los intereses prácticos. Por lo tanto, aun la búsqueda de una intencionalidad anónima y de una intersubjetividad universal pura como presupuestos trascendentales de las intersubjetividades empíricas deslizadas en el *Lebenswelt* reingresan en ese proceso de idealización, de abstracción y de alienación del mundo-de-la-vida, al cual Husserl estigmatiza en la *Crisis*. Por otra parte, esta búsqueda de un campo trascendental, aunque da una importancia primaria a la historicidad (la manera en que las ciencias han "llegado a ser", cualesquiera que sean las formas y las fases del olvido del *Lebenswelt*, etc.), termina por determinarse en una forma sustancialmente ahistórica. La humanidad universal es una humanidad abstracta. "La validez omnicomprensiva del mundo-de-la-vida le demanda el anonimato. Cada cual puede entrar en el marco del mundo-de-la-vida, porque ninguno en particular lo ha creado. El carácter subjetivo de la comunidad que sostiene el mundo-de-la-vida debe, por eso, permanecer indeterminado. Atribuir responsabilidad a un ego, a un conjunto de egos, a una sociedad o a una estirpe que ha formado una identidad consciente, destruiría el carácter no derivado y primario del mundo-de-la-vida. Habría, antes del mundo-de-la-vida en el cual nos encontramos, un principio más originario, al cual el mundo-de-la-vida podría estar reducido" (Bubner 1981, 38; y cf., además, Gadamer 1960, 292-293).

1.4 ONTOLOGÍA Y HERMENÉUTICA EN EL "SEGUNDO" HEIDEGGER (*)

En 1928, Heidegger es llamado a Friburgo como sucesor de Husserl. A partir de la segunda mitad de los años treinta, en ensayos como *Introducción a la metafísica* (1935, editado en 1953), *El origen de la obra de arte* (1935-1936), *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936), comienzan a perfilarse los motivos del 'giro' respecto a los temas de *El ser y el tiempo*, que serán plenamente explicitados con la *Carta sobre el humanismo* (1947). La reflexión heideggeriana se aleja de los motivos del *Daseinsanalyse* y tematiza con creciente intensidad los problemas del valor de verdad del arte y, en particular, de la conexión entre poesía y filosofía garantizada por el nexo, que adquiere ahora una centralidad plena, entre lenguaje y ontología. En los años 1936-1942, en una serie de cursos y de seminarios, Heidegger procede a una aclaración del papel de Nietzsche en la filosofía moderna. Los temas de la superación de la metafísica y de la razón sujeto-céntrica, que ya en *El ser y el tiempo* reflejaban la influencia del pensamiento nietzscheano, y el proyecto de una desconstrucción de la tradición filosófica encuentran en el lenguaje su momento de máxima consistencia, justamente en la medida en que éste es a la vez vehículo de la tradición e instrumento de su superación. "El hombre", escribe Heidegger, "es hombre porque habla. Es la lección de Wilhelm von Humboldt. Queda, empero, por meditar sobre qué significa: el hombre" (Heidegger 1959, 27).

1.4.1 *El existencialismo no es un humanismo*

La *Carta sobre el humanismo* aparece veinte años después de *El ser y el tiempo* como réplica a *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Sartre. Existe, efectivamente, en la temática de *El ser y el tiempo*, el peligro de acentuar una dimensión humanista por la cual la subjetividad devendría el criterio último de la interpretación. Así, para Sartre, en el existencialismo se afirma el hecho de que "estamos ahora en un plano donde solamente hay hombres" desvinculados de trascendencia o de cualquier entidad 'metafísica'. Heidegger opone a esta reducción a lo existencial una nueva propuesta del problema ontológico: estamos en un plano en el cual hay principalmente ser sobre el hombre; y el lugar del encuentro entre el ser y el hombre es el lenguaje. Reiterar la preponderancia del plano ontológico respecto al existencial-antropológico, conlleva también, para Heidegger, retomar la problemática de la historicidad. Por una parte, la superación de la metafísica impone una superación del subjetivismo antropocéntrico. Por otra parte (como ya en Nietzsche), Heidegger ve bien que esta tradición es el único recurso que todavía se vincula a los conceptos originales de la ontología griega. El fin de la *Carta sobre el humanismo* puede sintetizarse en la tentativa por pensar la tradición humanista como transmisión histórica sin, por lo demás, recaer en el antropocentrismo. Se trata de responder a la pregunta: ¿es posible una tradición humanista sin humanismo?

Ciertamente, para Heidegger (v. *supra*, I, 2.1), el humanismo constituye una posición derivada, esto es, una hipóstasis ya de pensamiento y un olvido; no es, pues, sólo el antropocentrismo lo que está en la base de la ideología humanista para marcar su carácter metafísico (como metafísica de la subjetividad y la voluntad que culmina en Nietzsche), sino, también el hecho de que en el ideal humanista que de Roma emigra al Renacimiento italiano y, finalmente, a la *Klassik* alemana, está ya la sombra y el recuerdo del pensamiento griego. Este último, además, en el momento en que el humanismo republicano de Roma lo asume como modelo y comienza a traducirlo, ya es filosofía de escuela, filosofía en sentido técnico, y no pensamiento.

Escribe Heidegger: "Es por primera vez en la época de la República romana que la *humanitas* se piensa y se abarca expresamente bajo tal denominación. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus*, donde el primero es lo romano, lo que eleva y ennoblece la *virtus* romana a través de la 'incorporación' de lo que los griegos habían perseguido bajo el nombre de *paideia*. Los griegos a que se alude son los de la helenidad tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas. La *Paideia* considera la *eruditio et institutio in bonas artes* así entendida es traducida como *'humanitas'*. La auténtica *romanitas* del *homo romanus* consiste en esa *humanitas*. En Roma encontramos el primer humanismo. Por eso en su esencia queda una específica manifestación romana que desaparece al encontrarse la romanidad con la tardía cultura de la helenidad. El así llamado Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una *rinascentia romanitatis*, ya que considera que la *romanitas* tiene que ver con la *humanitas* y, por esta razón, con la *paideia* griega. Pero la helenidad es considerada en su forma tardía, más particularmente romana. Aun el *homo romanus* del Renacimiento se contrapone al *homo barbarus*. Pero lo in-humano es ahora la presunta barbarie de la escolástica gótica del medievo. Así, al humanismo en sus formas históricas le corresponde siempre un *studium humanitatis*, que se reconecta de modo determinado con la antigüedad, propiciando así de cuando en cuando también

que se regrese a la helenidad, lo que se revela en época más cercana en el humanismo del siglo XVIII, tal y como se desarrolla por Winckelmann, Goethe y Schiller. Hölderlin, por el contrario, no pertenece al humanismo precisamente por el hecho de que concibe el destino de la esencia del hombre más originariamente de cuanto podía concebirlo ese 'humanismo'" (Heidegger 1947, 82-83).

No obstante, hay un carácter de la tradición humanista que Heidegger (y después sistemáticamente Gadamer) tiene bien presente, o sea, su ser y autocomprenderse, primero, como tradición. Cuando en un contexto hermenéutico se habla de tradición (de tradición metafísica), siempre es a la tradición humanista a la que se hace referencia, en la medida en que el humanismo es el que le ha conferido un rasgo cultural relevante a la noción de *traditio*.

Pero ¿no es acaso la tradición humanista la transmisión de un largo olvido, la versión técnica, traducida e ideológica del pensamiento griego?, y justamente en esta misma medida, ¿no lo es, acaso, la metafísica? Ciertamente, pero es también el medio de transmisión de la idea griega de ontología. El que la metafísica sea el único hilo conductor para el replanteamiento de la ontología es un motivo central de la reflexión heideggeriana: se comprende bien por qué razón ha tematizado así su propia complementariedad no sólo respecto a Nietzsche, sino también respecto a Hegel, Leibniz, Descartes, Platón. Lo que él se proponía se había evidenciado sólo en las inconsistencias de la *traditio* metafísico-humanista. "[...] la verdad del Ser, en cuanto apertura misma, sigue oculta para la metafísica. Este ocultamiento no es, sin embargo, una insuficiencia de la metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza que se le oculta y, sin embargo, de algún modo, se le presenta" (*ibid.*, 96).

"[...] ni Husserl ni, al menos hasta ahora, Sartre reconocen el carácter esencial de lo histórico en el Ser" (*ibid.*, 106). Desde este punto de vista, lo que para Heidegger es decisivo, es que el reclamo hegeliano a la historia de la filosofía, está mucho más próximo a la superación de la metafísica, mucho más de cuanto lo está la divisa husserliana "¡a las cosas mismas!", o la afirmación sartreana según la cual estamos ahora sobre un plano en el cual hay sólo hombres: "el pensamiento que se dirige a la verdad del Ser es, como tal, histórico. No existe un pensamiento 'sistemático' y junto a él, como para ilustrarlo, una historia de las opiniones enunciadas en el pasado. Pero tampoco existe, como piensa Hegel, solamente una sistemática que pueda hacer de la ley del pensar propio la ley de la historia, superando y resolviendo esta última en el sistema [...] Con todo, la definición de historia dada por Hegel como desarrollo del 'Espíritu' no está errada como tampoco es parcialmente justa y parcialmente falseadora, sino que es verdadera como verdadera es la metafísica que por vez primera con Hegel y con el lenguaje lleva al sistema su propia esencia concebida de modo absoluto" (*ibid.*, 100-101).

1.4.2 *El ser como diferencia*

Así como la analítica del Ser-ahí pasa a un segundo plano respecto a la meditación ontológico-lingüística, la hermenéutica de la efectividad parece sufrir el mismo destino. En un ensayo de los años cincuenta, Heidegger escribe: "en mis escritos ulteriores [a *El ser y el tiempo*] ya no hago uso de los términos 'hermenéutica' y 'hermenéutico' [...] He abandonado aque-

lla posición, no para sustituirla por otra, sino porque era sólo una estación en el camino. Lo que se queda en el pensar es el camino" (Heidegger 1959, 91). Voltear las espaldas a la hermenéutica de la efectividad no conlleva, sin embargo, una despedida definitiva de la hermenéutica, que se desplaza así de la dimensión existencial a la de la historia del ser. (Para una profundización del nexo hermenéutica-pensamiento del ser en el 'segundo' Heidegger, cf. Vattimo 1971, 123 ss.)

La hermenéutica de la *Seinsgeschichte* es directamente dependiente del concepto de ontología que Heidegger viene perfeccionando en el periodo del *Kehre*. La idea de Heidegger, en el marco del 'cambio radical del platonismo' heredado por el radicalismo nietzscheano, pero llevado a un pleno saber filosófico, es que desde los primeros pensadores griegos el ser es concebido como *presencia*, como aparecer desplegado enteramente y, por lo tanto, completamente aprehensible y manipulable. Es sobre esta base que se constituye la metafísica, la cual en la modernidad –a partir de Descartes– se determina como metafísica de la subjetividad, de modo que la verdad del ser, reducida a la presencia de los entes, resulta ahora plenamente disponible para los sujetos humanos. "Pero, ¿el ser es una cosa? ¿El ser está en el tiempo como lo está un ser existente cualquiera de vez en cuando? Y, sobre todo, ¿el ser 'está'? Si estuviera, entonces nosotros deberíamos, indefectiblemente, reconocerlo como algo existente y, en consecuencia, encontrarlo, como tal, entre los demás seres existentes" (Heidegger 1969, 99).

Es aquí donde radica el discurso sobre el ser, que no es el ser del ente. Pensar el ser de modo no metafísico, significa concebirlo no bajo la determinación de su presencia, sino más bien, bajo la de la *diferencia*: de la diferencia entre ser y ente, olvidada en la identificación metafísica entre lo ontológico y lo óntico; pero, además, de la diferencia en el sentido del aplazamiento temporal, del diferir por el cual el ser, no consumándose completamente en la presencia, ni siquiera 'es' jamás plenamente en el presente. "Pensar propiamente el ser en sí mismo demanda que se desvíe la mirada del ser, en la medida en que él, como en toda la metafísica, es interpretado y sondeado a fondo sólo a partir del ser existente y juzgando por él como su fundamento" (*ibid.*, 102-103).

Todo esto, sin embargo, no tiene nada que ver con la idea de ir finalmente a las cosas mismas que habrían sido olvidadas por la metafísica. Metafísico, en realidad, es precisamente el proyecto de acceder a la esencia partiendo del velo de la apariencia, de hallar el núcleo, el fundamento; el ser como diferencia es, pues, una 'determinación' asimétrica respecto al ser como presencia. No es por casualidad ni por un plurisecular infortunio del pensamiento que el ser ha venido determinándose como presencia. El discurso de Heidegger parece recurrir aquí a una especie de ironía filosófica de la historia, formulada bajo la categoría de destino, de transmisión (*Geschick*) del ser –y no como despliegue del espíritu en las vicisitudes humanas. Se trata de desconstruir las vicisitudes de aquel destino que ha llevado al ser a determinarse como presencia; y es ante todo en la desconstrucción de este *Geschick* donde se anuncia el pensamiento de la diferencia, que recorre los distintos "pasos" históricos del ser sin pretender arribar, finalmente, a un núcleo no experimentado, por consiguiente, a una presencia final y efectivamente desplegada.

"Historia del ser significa 'destino' del ser (*Seinsgeschichte heisst Geschick von Sein*), en cuyas destinaciones (*Schickungen*) tanto el destinar (*das Schicken*) como, de igual manera, el Ello (*das*

Es) que destina (*schickt*) se suspenden, deteniéndose allí, en su manifestación. Suspender, detenerse (*an sich halten*) se dice en griego *epoché*. De aquí la expresión 'epoché de la historia del ser'. Época no significa aquí un periodo de tiempo en el curso de los acontecimientos, sino el rasgo fundamental del destinar, su detenerse en sí de tiempo en tiempo para favorecer la perceptibilidad de la donación (*Gabe*), es decir, del ser frente a la fundación de lo existente. La sucesión de épocas en el destino del ser (*im Geschick von Sein*) no es casual ni se puede determinar como necesaria. No obstante, en el destino (*Geschick*) se manifiesta lo sujeto a destino (*das Schickliche*) y lo que en la correspondencia de épocas les pertenece. Estas épocas se superponen en sucesión de modo tal, que la destinación (*Schickung*) del ser como presencia (*Anwesenheit*) se encubre cada vez más de distintas maneras. [...]

"Cuando Platón representa al ser como *idea* y como *koinonía* de las ideas, Aristóteles como *enérgheia*, Kant como posición, Hegel como concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, éstas no son doctrinas propuestas por azar, sino palabras del ser en calidad de respuesta a una llamada (*Zuspruch*) que habla en el destinar (*Schicken*) que se oculta en sí mismo, en el *'Es gibt Sein'*. Sostenido, y tan conservado siempre en la destinación que se retrae en sí mismo, el ser se descubre al pensamiento con la plenitud de cambio de su época. El pensamiento sigue ligado a la tradición de las épocas de 'transmisión' del destino del ser (*des Seins-Geschick*) también allá, hasta justamente allá donde recuerda cómo y de dónde el ser mismo recibe cada vez la determinación que le es propia, vale decir: *Es gibt Sein.* Este dar (*Geben*) se ha mostrado como destinar (*Schicken*)" (Heidegger 1969, 106-107).

1.4.3 *La hermenéutica como auscultación y como anuncio*

La desconstrucción de la historia de la ontología no aspira a poner fin, precisamente, a una idea final del ser, toda vez en que semejante determinación estaría aún dentro del concepto de ser como presencia, sino más bien, se perfila como una auscultación del lenguaje de la tradición en tanto que depósito de los diferentes "pasos", en los cuales se sustancia históricamente el destino del ser. El modo en que se replantea el problema hermenéutico parece volver bajo las dos categorías: la de *auscultación* y la de *anuncio*.

1. La primera determinación, la hermenéutica como auscultación, parece ligada mayormente a las formas canónicas del comprender. Interpretar, en un sentido muy general, presupone que se preste oído al interlocutor. Y ciertamente la idea de la auscultación, en Heidegger, nos remite a un comportamiento similar, en la medida precisamente en que la desconstrucción es auscultación de una tradición. Desde este punto de vista, la hermenéutica viene ahora a identificarse con el pensamiento en su conjunto (que aquí, como pensamiento del ser, domina cualquier determinación existencial). "En cuanto es auscultación del lenguaje, el pensamiento es *hermenéutica*. Es éste un término que, aunque Heidegger lo emplee cada vez menos después de *El ser y el tiempo,* puede ser asumido como una de las palabras-guías de todo su pensamiento" (Vattimo 1971, 129): Pero lo cierto es que aquí, aún más que en *El ser y el tiempo*, "hermenéutica" no tiene nada que ver con una metódica de las ciencias del espíritu. Antes que todo, porque el proceder heideggeriano se vuelve radicalmente extrametódico, abandonando todos los cuasi-trascendentales (la cura, el ser-en-el-

mundo, etc.) que orientaban la analítica de lo factual. Pero, sobre todo, porque ahora la interpretación no puede consistir en el ascenso de un significante lingüístico a un significado conceptual. No existen intuiciones tácitas, primero, porque el comprender está histórica y lingüísticamente determinado. La lengua abre las distintas épocas en las cuales el ser se historiza. Ni tiene sentido remontarse de la apariencia sensible del significante lingüístico a la sustancia o esencia significada. Esta idea es, nuevamente, el signo del 'platonismo' como transición de las apariencias al ser. Aun así, la interpretación no podrá ser el tránsito del signo al sentido, de la apariencia a la plenitud de la presencia; y con esta voluntad de no aprehender-presentificar la 'esencia' significada se explica cómo la auscultación heideggeriana se diferencia del modo en que la interpretación había sido entendida por las *Geisteswissenschaften* del Romanticismo (revisión ajena al acto creativo, transposición psicológica en una vida pasada, etc., todas las nociones que ponen el acento sobre el momento del aprehender como presentificar, hacer evidente, apropiarse de un sentido acordado y de un significado prescrito). Lo que se puede hallar, en una primera aproximación, en la idea de la hermenéutica como auscultación, es la valorización de esa distancia temporal, cuya superación (con fines aproximativos y presentificados) constituía el ideal compartido de las ciencias del espíritu. En una hermenéutica como la implícita en la "auscultación" heideggeriana, el centro está constituido –como ha escrito Gadamer– "por lo que en la hermenéutica anterior estaba completamente marginado: por la distancia temporal y por su significado para la comprensión. El tiempo no es, principalmente, un abismo para colmar, porque separa y aleja, pero es el fundamento constitutivo de ese hecho en el que radica la comprensión presente. Por lo tanto, la distancia temporal no es algo que haya sido superado; trasladarse al espíritu de la época, pensar según sus conceptos y sus imágenes, y no según las nuestras, y avanzar por ese camino hacia la objetividad histórica, éste era el presupuesto ingenuo del historicismo" (Gadamer 1959, 19).

Así, a partir de los años cincuenta, Heidegger contrapone a la explicación (*Erklärung*) metafísica, y a la explicitación (*Erläuterung*) fenomenológica, la idea de *Erörterung* (literalmente, "discusión", pero, en el uso heideggeriano, viene a indicar el sentido de una interpretación orientada por la hermenéutica de la auscultación): *"Erörten* quiere decir aquí, en primera instancia: indicar el lugar (*Ort*). Y después significa: observar el lugar. Ambas cosas: indicar y observar el lugar son los pasos, preliminarmente necesarios, para una *Erörterung* [...] El término *Ort* significa, originariamente, punta de lanza. Todas las partes de la lanza convergen en la punta. El *Ort* congrega atrayendo hacia sí como punto más alto y extremo. Lo que congrega, traspasa y permea todo de sí. El *Ort*, como lo que congrega, atrae hacia sí, custodia lo que ha atraído, pero no al modo de un arcón, sino más bien, a manera de penetración de su propia luz, dándole sólo así la posibilidad de desplegarse en su ser verdadero" (Heidegger 1959, 45). La originariedad de la *Erörterung* es la del círculo hermenéutico: "Se comprende, fácilmente cómo una explicación exacta presupone ya una *Erörterung*. Sólo desde la poesía se hacen evidentes y suenan las composiciones poéticas singulares. Y, en cambio, una *Erörterung* del poema es posible sólo cuando haya pasado, preliminarmente, a través de una primera explicación de las composiciones poéticas singulares" (*ibid.*, 46). Estamos en la característica situación en que la comprensión de las partes presupone el todo e inversamente. Pero el todo que es entendido en la *Erörterung* no es una plena totalidad apropiada y presen-

te, sino más bien, algo jamás definitivamente explicitado y, por consiguiente, una inversión, una diferencia, un retorno a otro. La idea romántica de la inefabilidad del individuo, limitada por la propia génesis antropológica y psicológica, es transferida aquí a la auscultación del lenguaje: "Qué otra cosa es leer, sino recoger, recogerse en el recogimiento de lo que, en aquello que está dicho, permanece como no dicho" (Heidegger, carta a Staiger en 1950, ahora, en Staiger 1955, 48).

2. La segunda caracterización, la hermenéutica como anuncio, está estrechamente conectada con la anterior. Si la reflexión sobre el lenguaje no se configura como una búsqueda de los referentes externos a los cuales la lengua debería corresponder, si no se define como autorreflexión del lenguaje, la auscultación de la lengua deviene el anuncio de lo que, especulativamente, ella despliega en sí misma: *"hermenéuein"*, escribe Heidegger, "no significa primariamente interpretar, sino antes que esto, conducir el mensaje y el anuncio" (Heidegger 1959, 105). Lo que emerge en la dimensión especulativa del lenguaje es algo que se había anunciado, ya sea en la idea viquiana de la lengua o en las reflexiones del romanticismo aleman sobre el papel trascendental de la *Sprache*. La palabra asume aquí una función de apertura de mundos históricos y hermenéuticos, justamente en la medida en que no es espejo de la realidad, sino más bien instituye algo que no existía con anterioridad. Poesía y filosofía aparecen, en la dimensión de la hermenéutica como auscultación y como anuncio, íntimamente unidas; ambas, en efecto, según la caracterización de *El origen de la obra de arte*, son modos de ponerse en obra la verdad, de una verdad que no existía antes de producirse en la obra.

Estamos en los antípodas de la perspectiva epistemológica de un saber privado de presupuestos y de una 'lengua de cálculo', que no es al fin y al cabo ni siquiera una lengua. Justamente por esto, la ciencia para Heidegger no piensa; porque no es un lenguaje, porque su palabra desaparece frente a la cosa designada. No siendo lenguaje, la ciencia no es tampoco *logos* en sentido cabal, como lo son, en cambio, la poesía y la filosofía.

"El poder de la palabra relampaguea como aquello que hace que la cosa sea cosa. La palabra tiende a resplandecer como aquello que llama a la cosecha, llevando cuanto está presente a su ser presente.

"El término más antiguo para indicar el poder de la palabra, pensado de este modo, para indicar el decir, es *Logos*: el Decir originario (*die Sage*), el cual, indicando, hace aparecer su *es*.

"El mismo término *Logos* en cuanto término para indicar el *decir*, es, sin embargo, al mismo tiempo el término para indicar el *ser*, es decir, el estar presente de cuanto es presente. Decir originario y ser, palabra y cosa, se corresponden recíprocamente en virtud de un vínculo oculto, cuyo pensamiento está apenas en sus comienzos y está destinado a no agotarse nunca.

"Todo decir esencial se remite a la auscultación de esta secreta correspondencia del Decir originario y el ser, de la palabra y la cosa. Poetizar y pensar son ambos un decir privilegiado, por cuanto los dos están confiados al misterio de la Palabra como lo máximamente Digno de ser pensado y, por eso, desde siempre, uno y otro son esenciales" (Heidegger 1959, 186-187).

2. URBANIZACIÓN O RADICALIZACIÓN DE LA HERENCIA HEIDEGGERIANA: GADAMER Y DERRIDA

2.1 HANS GEORG GADAMER Y LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA (*)

Hans Georg Gadamer nació en Marburgo en 1900, en una familia de preceptores que lo había destinado a la carrera militar. Pero en 1918, al entrar en el colegio de psicología de Breslavia, Gadamer revela intereses distintos, como la literatura alemana y griega, e ingresa al círculo del poeta Stefan George. En 1920 regresa a Marburgo, donde estudia con los neokantianos Natorp, Hartmann y Heimsoeth, cultivando, paralelamente, la literatura y la historia del arte; dos años más tarde, alcanza el doctorado en filosofía con Natorp. En 1923 sigue por un semestre las lecciones de Husserl y de Heidegger en Friburgo; la relación con Heidegger se ahonda con el nombramiento de este último en Marburgo. Con Heidegger, Gadamer obtiene la habilitación en filosofía en 1928. De 1929 a 1937, con breves interrupciones (Kiel, Dantzig), Gadamer enseña en Marburgo, en calidad de docente libre; nombrado en la Universidad de Leipzig en 1938 como maestro regular de filosofía, pasará allí los años de la guerra. En 1947 se traslada a Frankfurt; pero se trata de una breve experiencia. En 1949 Gadamer deja Frankfurt e inicia su largo magisterio en la Universidad de Heidelberg. Es en este lugar donde trabaja en *Verdad y método*, publicado en 1960.

2.1.1 La urbanización de la provincia heideggeriana

"El construir lazos es lo que señala, en general, mentalidades y estilos de pensamiento de este estudioso: '*Distinguendum*, ciertamente, pero aún más: se debe comprender a la vez. Esta máxima es formulada por Gadamer pero, siempre con Gadamer, se debería hacer saber que es menester superar, superar no sólo la distancia entre disciplinas que se encuentran alejadas entre sí, sino sobre todo la distancia temporal que separa las consecuencias de los textos transmitidos; también la distancia entre lenguajes diferentes, que desafían el arte del intérprete y, en fin, la distancia producida por la violencia del pensamiento radical. Heidegger ha sido un pensador radical, que ha abierto un abismo en torno suyo. Ahora bien, a mi parecer, la gran contribución filosófica de Gadamer consiste en haber llenado este abismo. La imagen del puente sugiere, seguramente, falsas connotaciones, suscita la impresión de que alguien, intentando aproximarse a un lugar inaccesible, suministra un auxilio pedagógico. Pero él no lo pensó así. Diría más bien, que Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana" (Habermas 1979, 22).

En esta urbanización, que atenúa la perversión lingüística y teórica y aun la obstinada 'originariedad' de la filosofía de Heidegger, la hermenéutica representa desde el comienzo un papel central. Gadamer –recuerda otra vez Habermas– consideró inicialmente la necesi-

dad de desplegar, en los cotejos con Heidegger, el trabajo que Marx lleva a cabo respecto de Hegel: reconocerle un alcance práctico y popular a un pensamiento original. Pero *Verdad y método* parte de un presupuesto diferente: Heidegger no necesitaba de 'popularidad', porque, sobre todo después de la 'revuelta', su lenguaje alusivo le había procurado una amplia notoriedad, especialmente en ambientes extra-filosóficos (Gadamer recuerda cómo en los años cincuenta el estilo heideggeriano fue mucho más difundido en los institutos de arte que en los seminarios filosóficos). La integración que necesitaba la reflexión de Heidegger era de otro tipo y consistía no tanto en construir lazos entre su pensamiento y el presente, como en inaugurar un diálogo positivo con la tradición filosófica que ella había sometido a una radical *Destruktion*. Pensar, escribe Gadamer, es "pensar simultáneamente"; Heidegger había desconstruido la *Seinsgeschichte*, pero con esto se había empeñado en un "venturoso errar", que testimoniaba más bien la indigencia lingüística en la que cae quien prefiere dejar atrás las formas canonizadas del lenguaje filosófico, más que una efectiva superación de la tradición. "No es fácil sustraerse al lenguaje y, en particular, al influjo de la estructura fundamental que es común a todos los lenguajes del mismo ámbito cultural" (Gadamer 1985a, 3).

La "urbanización" de la herencia heideggeriana responde a la tarea hermenéutica de reanudar los vínculos con la tradición filosófica que se han vuelto problemáticos por la *Destruktion* pero también al influjo del positivismo en las ciencias humanas y en la filosofía. Y semejante trabajo se realiza, ante todo, en dos direcciones: la primera es la *recuperación*, con gran estilo, de la tradición humanista. Aquí los alejamientos respecto a Heidegger son numerosos y comprenden ya sea una recuperación de la filología o, a través de ésta, una continuación de los hilos conductores humanistas. El humanismo no es metafísica en el sentido heideggeriano; y, por otra parte, hay en él momentos centrales de la tradición filosófica (Platón y Hegel en particular) que no pueden resumirse compendiadamente en el transcurso homogéneo de la historia de la metafísica. "Gadamer anuncia la rehabilitación del contenido objetivo de la filosofía de Platón y Hegel. Con este paso, quiere superar la que considera una falsa oposición entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo. Las alternativas que han opuesto los dos campos en la famosa *querelle des anciens et des modernes*, tienen que ser desenmascaradas como alternativas aparentes [...] Esta concepción contrasta [...] con la despótica destrucción del pensamiento occidental efectuada por Heidegger con un diseño que devalúa la historia de la filosofía desde Platón pasando por Tomás de Aquino hasta Descartes y Hegel, considerándola como un drama del creciente y progresivo olvido del ser" (Habermas 1979, 25). "Su filosofar", escribe Gadamer a propósito del maestro, "que buscaba llevar a término la *Kehre*, el desapego al concepto de lo trascendental, cayó [...] cada vez más en una indigencia lingüística tal que muchos lectores de Heidegger consideran que encuentran en él más poesía que pensamiento filosófico. Naturalmente, pienso que se trata de un error y éste es uno de los motivos por lo que he buscado vías que hacen demostrable el discurso de Heidegger sobre el ser que no es el ser del ente. Esto me ha llevado a considerar, nuevamente, con mayor atención, la historia de la hermenéutica clásica y a dar relieve a los elementos de novedad que surgían de su crítica. Desde mi punto de vista, ningún lenguaje conceptual, comprendido el que Heidegger llama el lenguaje de la metafísica, constituye un obstáculo insuperable para el pensamiento, siempre que el que piensa confíe en el lenguaje, o sea, se introduzca en el diálogo con los demás que piensan y que

piensan de modo diferente" (Gadamer 1981a, 31). Si para Löwith, el otro discípulo de Heidegger del periodo de Marburgo, el 'pensamiento rememorante', el *Andenken* del segundo Heidegger, constituye una actividad extra-filosófica, precisamente para Gadamer el nexo entre pensamiento y rememoración expresa el núcleo teóricamente más fecundo de la experiencia filosófica heideggeriana, en la medida en que explicita la necesidad de una relación entre reflexión y tradición.

Pero, una vez establecido el valor terapéutico de la urbanización gadameriana, falta por caracterizar el sentido. Aquí las interpretaciones de la ontología hermenéutica oscilan entre reconocer en ella una prevalencia del elemento filosófico (y en particular del enciclopedismo hegeliano; y en resumidas cuentas la tesis de Habermas) o bien la formación filológica (en este sentido se expresa Fruchon 1974), con un descollar de la filosofía antigua y especialmente de Platón. Una tercera valoración de la urbanización es aquella subrayada por Vattimo que reconoce en Gadamer "una acentuación del carácter preponderantemente *público* de lo verdadero, que probablemente limita la relación con la evidencia íntima de la conciencia. Moverse en la verdad no quiere decir tanto alcanzar el estado de iluminación interior que tradicionalmente se indica como evidencia, sino más bien pasar al plano de las elevaciones anunciadas y compartidas que, más que evidentes, parecen obvias y no necesitadas de cuestionamiento" (Vattimo 1985a, 146). Urbanizar, en este contexto, no significa simplemente recuperar la relación con la tradición filosófica y humanista, sino retomar de manera deliberada algunos elementos de ella, así como apelar al carácter rapsódico de la reflexión heideggeriana tardía.

2.1.2 *Verdad o método. Rehabilitación de la tradición humanista*

Pero rehabilitar la tradición y el humanismo no significa recuperar el metodologismo y el secreto positivismo de las *Geisteswissenschaften* del siglo XIX. El humanismo y la tradición filosófica amplían el papel histórico de la herencia heideggeriana, pero permanecen fieles a ella al excluir de una absolutización unilateral del valor de verdad del conocimiento técnico-científico. Esto es expresado desde el inicio de *Verdad y método*, cuyo proyecto consiste en "estudiar, por doquiera que se dé, la experiencia de verdad que supera el ámbito sujeto a control de la metodología científica y de buscar allí la legimitación específica. Las ciencias del espíritu están aproximándose así a los tipos de experiencia que son ajenos a la ciencia: a la experiencia filosófica, a la experiencia del arte, a la experiencia de la historia misma. Todas estas son formas de experiencia en las cuales se anuncia una verdad que no puede ser verificada con los recursos metódicos de la ciencia" (Gadamer 1960, 19).

En polémica con el metodologismo, Gadamer dedica la primera parte de *Verdad y método* a "aclarar el problema de la verdad sobre la base de la experiencia del arte". Lo que aquí le interesa a Gadamer es mostrar (a través de una reconstrucción en conjunto teórica e histórica, según el modelo hegeliano y que desemboca en una apología del alcance ontológico de la obra de arte) cómo preservar las ciencias del espíritu, con una justificación metódica deducida de las ciencias de la naturaleza, constituye un proceso que aliena el sentido de la tradición humanista volcada en las *Geisteswissenschaften*, sin garantizar por lo demás auténti-

cas contrapartidas en términos heurísticos y epistemológicos. Ahora bien, observa Gadamer, el proceso por el cual la tradición humanista se ha olvidado en el metodologismo de las ciencias del espíritu, es paralelo a aquel por el cual, a partir de Kant y después seguramente con la estética romántica, ha venido a menos el valor de verdad del arte. Así que, por una parte, la ciencia y el método devienen los únicos depositarios de lo verdadero, mientras, por la otra, el arte considerado como la producción inconsciente del genio y como el aparecer sensible de la idea, se remite a un disfrute puramente sensual y subjetivista y cae en el dominio (indiferente a lo verdadero y lo falso) de la bella apariencia.

La experiencia estética, de Kant en adelante, se autocomprende como libre y desinteresado juego de las facultades; la obra se hace disponible a partir de su contexto originario (justamente en cuanto se presupone que no tenga vínculos con la verdad); y, en la institución típicamente moderna del museo, obras de épocas diferentes son acumuladas sin algún vínculo orgánico con su contexto inicial, como simples estímulos por un *shock* estético que prescinde de su sentido, de su historia y, por lo tanto, en última instancia, de su valor de verdad. Es la posición de la *diferenciación estética,* a la cual Gadamer contrapone un proyecto de recuperación del valor de verdad de la obra de arte. No todo encuentro verdadero con la obra constituye un *shock* transitorio y, finalmente irrelevante, por ser sólo subjetivo; sino representa, por el contrario, una experiencia que transforma de modo significativo lo que participa en ella (como ocurre, por ejemplo, en el encuentro con los monumentos literarios, que no nos relacionan con sensaciones atomistamente desenlazadas, sino con momentos canónicos y constitutivos de nuestra historia y de nuestra civilización, que se ha modelado a menudo precisamente en torno a aquellos textos –la Biblia, Homero, Goethe, etc.). Ahora bien, este encuentro, conforme a la función normativa de lo clásico, constituye propiamente una experiencia hermenéutica, porque (a diferencia del subjetivismo de la distinción estética, por un lado, y por el otro, en oposición al sueño de una interpretación como reconstrucción objetiva del proceso genético del texto), Gadamer propone aquí el modelo hegeliano de la *integración*. La relación con la obra no es ni simplemente subjetiva ni objetivistamente reconstructiva, sino representa una mediación entre nuestro presente de intérpretes y las huellas y el sentido del pasado que nos han sido transmitidos; este tipo de mediación constituye, sin embargo, una experiencia de verdad y de transformación mucho más intensa –porque está arraigada en un horizonte lingüístico fundamental– que el encuentro con la precisión que opera en el saber científico.

Hasta aquí, dos consecuencias principales. La primera es que "*La estética debe resolverse en la hermenéutica*" (Gadamer 1960, 202) porque justamente, la hermenéutica como integración de horizontes culturales puede restituir el significado auténtico de la experiencia estética, que, por el contrario, en su ámbito específico, está ligado a una actitud adyacente y devaluativa (el nacimiento de la estética en el siglo XVIII es solidario con el proceso cientificista de retrotraer el alcance veritativo de lo estético, esta desclasificación se amplifica con la falsa apología romántica del genio, lo cual relega las obras a lo inefectivo). La segunda consecuencia es aún más abarcadora, y confiere el estatuto epistemológico a las ciencias del espíritu. Como se ha visto, la experiencia artística explicita el papel de la comprensión como integración entre sujeto y objeto, entre presente y pasado. Ahora bien, esta misma tendencia integrativa debe hacerse valer en el ámbito de lo histórico. Se ha mencionado en el capí-

tulo anterior (v. *supra*, II, 2.3.3.3) lo de las aporías del historicismo según Gadamer. En Ranke, Droysen y Dilthey, se exigía del historiador un olvido épico de sí. El proyecto era alcanzar tal máxima objetivación del conocimiento histórico, que se le otorgara una dignidad epistemológica comparable a la de las ciencias de la naturaleza. Ahora bien, aun aquí, para Gadamer, no se trata de conducir las ciencias históricas a la misma regla de precisión protocolar que la de las ciencias de la naturaleza; sino más bien de mostrar cómo el máximo alcance epistemológico de lo histórico consiste en activar un proceso integrativo, de interacción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, cuyo sentido va mucho más allá del objetivismo de las ciencias de la naturaleza. Para Gadamer, se trata de "ver en qué medida sea *intrínsecamente histórica* la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, y, al revés, en qué medida, en el comprender mismo, el hombre modifica continua e ineluctablemente su propia comprensión de la historia" (Verra 1976, 62).

Las ciencias del espíritu, en cuanto conocimientos con base histórica, no deben perseguir un ideal metódico de objetivación, sino más bien ir a la búsqueda de una comprensión ligada al modelo de integración, que no postule una polaridad radical entre sujeto y objeto y que, por lo demás, se configure, más que como simple 'conocimiento', como una experiencia que transforma, a su vez, al sujeto cognoscente y al sujeto conocido. Aquí la historia muestra las mismas características que el arte. Así como en este último el objeto no es elegido fortutitamente, sino nos es transmitido con autoridad por una tradición, así, pues, en la historia no nos hemos liberado frente al pasado, sino que éste nos condiciona y nos orienta en el momento mismo en que lo tematizamos científicamente. Y, por otra parte, ya sea en el arte o en la historia, el objeto es activamente modificado por nuestro conocer; un cierto texto y un cierto acontecimiento históricos aumentan su propio significado en virtud de la tradición exegética que se ha ejercido sobre ellos.

2.1.3 *Prejuicio y precomprensión*

La interpretación según la cual la obra y la historia pre-determinan su comprensión y según la cual esta última incrementa el valor de la obra y del acontecimiento, se califica como *Wirkungsgeschichte*, "historia de los efectos". "Cuando nosotros, desde la distancia histórica que caracteriza y determina en su conjunto nuestra situación hermenéutica, nos esforzamos por comprender una determinada manifestación histórica, siempre estamos sujetos ya a los resultados de la *Wirkungsgeschichte*. Ésta decide, anticipadamente, sobre lo que se nos presenta como problemático y como objeto de investigación y olvidamos la mitad de lo que es; o mejor, olvidamos toda la verdad del fenómeno histórico, si asumimos tal fenómeno en su inmediatez como la verdad cabal" (Gadamer 1960, 351). Aun en este caso, como en la posición del círculo hermenéutico en Heidegger, no se trata de considerar la circularidad como una imperfección respecto a las ciencias de la naturaleza, ni de tratar de excluirla; es menester, primero, "permanecer dentro del modo preciso" –ante todo, reconociendo en ello su significación, sin refugiarse en objetivismos y metodologismos tanto más determinados históricamente cuanto más se autocomprenden en forma abstracta y metahistórica. "Justamente ésta es la fuerza de la historia respecto a la conciencia finita del hombre: ella triunfa aun allí

donde el hombre, por su fe en el método, niega la propia historicidad. La exigencia de esta toma de conciencia de la historia respecto a los efectos es urgente precisamente porque es una exigencia esencial para la conciencia científica. Lo que no significa, sin embargo, que el problema planteado por ella se pueda resolver de una vez por todas y de modo unívoco. Que de la historia de los efectos se pueda llegar a ser conscientes de manera definitiva y de modo pleno es una afirmación tan híbrida como la pretensión hegeliana del saber absoluto, en el cual la historia habría llegado a la autotransparencia íntegra y, por consiguiente, a la pureza del concepto. [...] *El ser histórico significa no poder resolverse jamás en autotransparencia"* (Gadamer 1960, 351-352). Las experiencias del arte y la historia definen el tipo de universalidad asumida por la hermenéutica en la perspectiva gadameriana: la comprensión es aquí universal justamente en la medida en que se presenta como una tarea asintótica de integración, regulada por la historia y la tradición. Así como en el romanticismo, la interpretación se configura como una tarea infinita, en Gadamer, "La hermenéutica [...] asume un significado universal y, por eso, filosófico precisamente porque el ser finito del hombre está marcado por la tarea de la integración: ya sea en la confrontación con el mundo histórico, donde se trata de realizar una continua mediación entre el pasado y el presente, o en la confrontación con el mundo de la naturaleza, donde se trata de hacer penetrar los conocimientos científicos en la globalidad de la experiencia humana" (Ripanti 1978, 51-52).

Aun en esta formulación del círculo hermenéutico se puede ver el rasgo característico de la filosofía gadameriana. En el concepto de la *Wirkungsgeschichte* se perciben ya la problemática husserliana de la *Leben* y del *Lebenswelt*, ya la perspectiva heideggeriana, por la cual la interpretación y el círculo son determinaciones constitutivas del *Dasein*. Pero mientras en Heidegger la idea de la conexión íntima entre sujeto y objeto se presentaba como una aportación del nuevo pensamiento respecto al gnoseologismo cartesiano (del cual Husserl es, para Heidegger, el último resplandor filosófico), Gadamer subraya cómo *antes* del cartesianismo la tradición aristotélico-escolástica había afirmado ya la correspondencia de sujeto y objeto. "Hemos hablado [...] de la *pertenencia* del intérprete a su texto y hemos subrayado la íntima relación entre tradición e historia, que se resume en el concepto de conciencia de la determinación histórica [...] En la metafísica, la *pertenencia* (*Zugehörigkeit*) indica la relación trascendental entre ser y verdad, que ve el conocimiento como un momento del ser mismo y no primero como un hecho del sujeto. Esta apretada inserción de la conciencia en el ser es el presupuesto del pensamiento antiguo y medieval" (Gadamer 1960, 524).

Las rehabilitaciones determinadas de la tradición se inscriben, en Gadamer, en el marco de una sumaria revaloración de la tradición y el prejuicio. La Ilustración de los *filósofos* y su proyecto de una racionalidad independiente de la autoridad y la tradición –no menos que la Ilustración del siglo XIX, que imponía al historiador un impracticable olvido de sí– son los herederos del gnoseologismo cartesiano y de la esquemática diferenciación entre sujeto y objeto. Recuperar la autoridad y el prejuicio no significa, pues, asumir una posición conservadora, sino más bien aclarar las condiciones de nuestra precomprensión. "La historia nos es siempre presente y lo es únicamente a la luz de este acaecer que es, en fin, el nuestro. A este respecto, todos somos discípulos de lo que Heidegger ha evidenciado: la primacía del carácter futuro en relación con la posibilidad de tenerlo presente y conservarlo como tal respecto al conjunto de nuestra historia. Y esto tiene, evidentemente, un influjo sobre lo que

Heidegger señala a propósito de la fecundidad del círculo hermenéutico: yo lo he formulado diciendo que no tanto nuestros juicios, sino más bien nuestros prejuicios constituyen nuestro ser. [...] En efecto, se puede mostrar que la noción de prejuicio no tiene originariamente sólo el sentido que nosotros le atribuimos. Los prejuicios no son necesariamente injustificados y erróneos por el hecho de que enmascaran la verdad. Más bien, en verdad, la historicidad de nuestra experiencia implica que los prejuicios constituyan, en el significado etimológico de la palabra, las líneas de orientación provisionales que hacen posible toda nuestra experiencia. Ellas son las anticipaciones que caracterizan nuestra apertura al mundo, las condiciones que nos permiten adquirir experiencias, en virtud de las cuales, en fin, todo lo que afrontamos nos dice algo" (Gadamer 1960, 80-81).

2.1.4 *Hermenéutica, dialéctica, diálogo*

Pero desde la relación genética con la problemática heideggeriana del círculo hermenéutico, el tema de la *Wirkungsgeschichte* la convierte en prólogo de la confrontación entre la herencia de Heidegger y la de Hegel, entre hermenéutica y dialéctica: "al hablar de conciencia de la determinación histórica no nos encontramos directamente prisioneros de la ley inmanente de la reflexividad, en base a la cual la reflexión resuelve y disuelve toda inmediatez que se le contraponga, ¿en qué medida debería ser la determinación, lo que llamamos el *Wirkung*, el resultado? Es decir, ¿estamos obligados a dar la razón a Hegel y a ver *la mediación absoluta de historia y verdad* como el fundamento de la hermenéutica?" (Gadamer 1960, 396).

Para Gadamer, ciertamente, esta mediación no llega nunca a cumplirse y, por lo tanto, no se configura en términos de un saber absoluto. Pero, con este propósito, Habermas y, antes que él, Pannenberg han subrayado cómo la urbanización puede traducirse en una reinscripción de la filosofía de la diferencia en el marco de un enciclopedismo hegeliano. Por una parte, Pannenberg (1963) ha apuntado en realidad, en una de las primeras revisiones de *Verdad y método*, que cuando Gadamer, hegelianamente, reconoce la tarea hermenéutica en la integración entre pasado y presente que hace el pensamiento (la cual es histórica justamente porque es conceptual) debe, por lo menos implícitamente, recurrir a la idea de la historia universal como realización de la racionalidad filosófica; se trata, en resumidas cuentas, de un *impasse* parecido al del historicismo: ¿cómo se puede atribuir valor a la historia sin ubicarla dentro de un contexto totalizante y sin postular la mediación absoluta entre historia y verdad? Así, pues Pannenberg escribe: "los fenómenos que Gadamer describe remiten siempre a una concepción universal de la historia que, precisamente –ante el sistema hegeliano–, debería evitar": por ejemplo, en el caso emblemático del concepto de lo *clásico*, que recibe su propio valor exactamente por el hecho de ser históricamente transmitido por estar provisto de valores universales y siempre reactualizables; aquí la historia deviene el criterio de la verdad como lo clásico. Pero, ¿no es precisamente éste el resultado de una idea de historia universal y de la mediación absoluta entre historia y verdad? Rechazar este ideal y esta mediación parece una determinación con base en la cual Gadamer renuncia, por razones hermenéutico-existenciales, a la perspectiva de un saber absoluto de tipo histórico-enciclopédico. Lo que señala Habermas es: "Como tradición, el lenguaje abarca todas las gramáticas determinadas y funda una unidad en la multiplicidad empírica de las reglas

trascendentales. Como espíritu absoluto, él no puede más que autocomprenderse; no se vuelve ahora sensible, como poder absoluto, más que en la conciencia subjetiva. En la transformación histórica de los horizontes de experiencia posible, este poder deviene objetivo. La experiencia de la reflexión, en Hegel, se limita, por último, a la conciencia que tenemos de estar expuestos a un acaecer en el cual aun irracionalmente cambian las condiciones de racionalidad según el tiempo, el lugar, la época y la cultura [...] Ciertamente, la reflexión no puede superarse más que por una conciencia absoluta y, por lo tanto, aspirar a identificarse con esta última. A una conciencia trascendental que sea hermenéuticamente intermitente y obligada a rehacerse en la relación contingente de tradiciones, le está vedada la vía del Idealismo absoluto. Pero, ¿debe por esto, acaso, detenerse en la vía de un Idealismo relativo?" (Habermas 1967, 256). El planteamiento gadameriano es idealista justamente en la medida en que coloca a la tradición como instancia última de la realidad; pero con esto se obstruyen, deliberadamente, las perspectivas emancipatorias que se derivarían de la posibilidad de un saber absoluto.

Ahora bien, es verdad que en Gadamer se asiste a la tematización de un horizonte hegeliano. Esto está demostrado además de por la relación (que, con todo, no es de mediación total) entre historia y verdad, también por la resolución de la dialéctica en la hermenéutica. En efecto, si la verdad se deposita en la tradición, en los textos y en los monumentos de la cultura y si nuestra relación con el mundo se caracteriza, esencialmente, como "ser para el texto", entonces la interpretación del sentido no sigue subordinada (como lo estaba, por ejemplo, en Schleiermacher) a la dialéctica como acuerdo sobre la cosa. Las dos funciones se identifican y éste es el motivo por el cual una cuestión lingüístico-hermenéutica puede presentarse en conjunto como un problema ontológico. "El ser que puede ser comprendido es el lenguaje"; la hermenéutica no se limita al desciframiento de un sentido, sino que recoge la realidad de la cosa justamente en la medida en que, por su parte, la *Sache* se resuelve en lenguaje. En esta extensión del papel de la comprensión, que corresponde a una verdadera universalidad que se identifica con la dialéctica, se realiza el principio heideggeriano, según el cual el juicio en torno a la realidad de la cosa está subordinado a la interpretación; y, como en Heidegger, la originariedad de la comprensión y su anterioridad respecto a la aserción y al juicio no se resuelven en un perspectivismo de tipo nietzscheano porque en ella la tradición que determina la interpretación no es un entramado casual, sino un sistema regulado de posibilidades, significados y valores.

La hermenéutica incorpora el papel de la dialéctica; pero transformándola, y es en ello donde se aclara la diferencia entre la ontología hermenéutica y la filosofía hegeliana. En la comprensión de la cosa, la dialéctica filosófica, al término del proceso justificaba epistemológicamente el proyecto de situarse desde el lenguaje y la tradición, precisamente, en la perspectiva del saber absoluto; en Hegel el concepto es autónomo, y su dialéctica es infinita. En Gadamer, al contrario, la tradición y el lenguaje no son sólo los objetos del pensamiento, sino que constituyen los horizontes intrascendibles; la introducción de la perfección, la exclusión de la mediación total entre historia y verdad y la renuncia a la perspectiva de un saber absoluto, no nacen, pues, de la adopción de una antropología de tipo existencial; esta última es más bien el resultado de una tematización de la naturaleza finita del lenguaje y de la comprensión, que revocan toda pretensión de mediación total y de infinidad especulativa. La

filosofía de la conciencia concede reconocer sus propios límites al admitirse como dependiente de la filosofía del lenguaje. "Es verdad que también la dialéctica especulativa prosigue en realidad el espíritu especulativo del lenguaje, pero Hegel sólo se propone retomar, desde el lenguaje, la relación de reflexividad de las determinaciones conceptuales y de conducirla, a través de la mediación dialéctica a la totalidad del saber poseído, a la autoconciencia del concepto. De tal modo que él se queda en la dimensión de la aserción y no alcanza la dimensión de la experiencia lingüística del mundo" (Gadamer 1960, 535).

La limitación de la dialéctica hegeliana conlleva la recuperación de la dimensión platónica del diálogo. Aun en este caso, se trata, para Gadamer, de rehabilitar una tradición que la filosofía radical entre el siglo XIX y el siglo XX había desacreditado. La identidad entre platonismo y metafísica en Nietzsche y en Heidegger, parece irrenunciable. Ahora bien, entre diálogo y dialéctica por el contrario, existe una afinidad profunda: la constitución dialéctica de la verdad es una construcción dialógica; la "repetición" del ideal dialógico de Platón representa, entonces, para Gadamer, otra fase de la revisión sumaria de la tradición filosófica desplegada según el hilo conductor del valor constitutivo del lenguaje. En efecto, el diálogo es la expresión más clara de una fusión de horizontes: para comprender al interlocutor yo debo someter mi intención e integrarla con la del otro; se trata de una operación eminentemente hermenéutico-lingüística, en la cual la razón sujeto-céntrica y monológica de la metafísica se abre a la alteridad.

Aquí se pueden apuntar tres aspectos principales. El primero es el hecho de que justamente la comprensión de la esencia dialógica de la dialéctica permite sustraer esta última al proyecto del saber absoluto que la define en la sistematización hegeliana. Hegel estaba consciente del nexo diálogo-dialéctica; pero precisamente en cuanto dialógica, la dialéctica platónica no está sujeta al *telos* de un saber absoluto. En Platón, el diálogo arranca de un fundamental no saber, característico del filósofo, que configura su propia actividad principalmente como interrogación; y, en general, se afirma la primacía especulativa de la pregunta sobre la respuesta. La síntesis dialéctica es, pues, excluida con un movimiento que recuerda a la dialéctica negativa. El diálogo inaugura una dialéctica de la interrogación que corrige el enciclopedismo hegeliano y su tendencia a internarse monológicamente dentro de un espíritu absoluto autoconsciente, esto es, autotransparente.

La revisión de la dialéctica hegeliana, por consiguiente, se encamina a través de la recuperación de la tradición. Pero, aún en ella, según un procedimiento integrativo, es necesario redefinir el diálogo platónico a partir de los presupuestos actuales de la hermenéutica, o sea, partiendo, ante todo, de la primacía del lenguaje sobre el concepto y la cosa. Para Platón el acuerdo en el diálogo y la eficacia dialéctica, consistían en una trascendencia de la dimensión lingüística: los dialogantes se ponían de acuerdo sobre algo que se reconoce más allá de sus palabras, la dialéctica define las nervaduras de lo real. Afirmar la coincidencia entre el sentido y la cosa, entre el lenguaje y la realidad, como lo hace Gadamer, no significa asumir una posición idealista, sino al contrario, corregir el momento típicamente idealista de la metafísica platónica, aquel sobre el cual se concentran las críticas de la filosofía radical: la idea de una comprensión tácita, separada de la mediación lingüística.

Es así como se retoma una tradición en el mismo momento en que se supera. Éste es el tercer motivo de la recuperación del modelo dialógico. El arquetipo platónico, reactualiza-

do a fin de limitar las pretensiones epistemológicas de la dialéctica y, a su vez, relativizado mediante la aclaración de su condicionalidad lingüística, no se reduce a una simple repetición de la tradición. Y lo que vale para el modelo del diálogo vale además para su práctica efectiva; en el coloquio en realidad los interlocutores parten de los lugares lingüísticos comunes que hacen posible el acuerdo, pero el sentido que nace de allí es nuevo. El diálogo "abre una dimensión del acuerdo que va más allá de las aserciones fijadas lingüísticamente y supera inclusive la síntesis omnicomprensiva entendida como autocomprensión en el monólogo de la dialéctica" (Gadamer, 1985a, 9).

2.2 JACQUES DERRIDA Y LA DESCONSTRUCCIÓN (*)

Nacido en El-Biar (Argel) en 1930, Jacques Derrida desempeñó, por varios años el puesto de *maître-assistant* en la Escuela Normal Superior de París; co-fundador del Colegio Internacional de Filosofía, es desde 1984 *directeur d'études* en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Doctor *honoris causa* en la Columbia University de Nueva York, ha enseñado en numerosas universidades estadunidenses. De formación fenomenológica (suya es la traducción e introducción al *Origen de la geometría* de Husserl, 1962, y de igual forma, el ensayo sobre la primera *Investigación lógica*, *La voz y el fenómeno*, 1967), Derrida ha incluido su propia reflexión en el marco del debate sobre el estructuralismo dentro de las ciencias humanas y en la filosofía (cf. *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*, aparecidas ambas en 1967), adjuntándole los resultados de la filosofía radical de los siglos XIX y XX.

2.2.1 *Una lectura husserliana de Heidegger: la escritura como trascendental*

"Junto a los [...] intentos [heideggerianos] por dejar atrás el 'lenguaje de la metafísica' con ayuda del lenguaje poético de Hölderlin, sólo dos vías me parecen transitables y han sido transitadas para mostrar, en contra del autodomesticamiento ontológico que es precisamente el de la dialéctica, un camino que conduzca a lo abierto. Una es la vía que de la dialéctica va al diálogo y al coloquio. Esta vía he tratado de transitarla yo mismo con mi hermenéutica filosófica. La otra, que ha sido mostrada sobre todo por Derrida, es la vía de la desconstrucción. Aquí la unidad de sentido debe ser disuelta no en el coloquio vivo, sino en el entramado de relaciones de sentido que está en la base de todo hablar, es decir, en un concepto ontológico de *écriture*, contraria a charla o coloquio, que provoca la laceración verdadera y precisa de la metafísica" (Gadamer 1985a, 7).

Están aquí claros dos puntos característicos de la renovación de la herencia heideggeriana en Derrida: el primero es que nos las tenemos que ver no con una urbanización, sino con una *radicalización*, que se activa en contra de Heidegger mismo. El segundo punto está constituido por la presencia en Derrida de temáticas gnoseológico-epistemológicas, por lo menos tan importantes como las problemáticas ontológicas transmitidas por Heidegger; ésta es una característica de la reflexión hermenéutica en la tradición francesa, en la cual (como se

verá también en el caso de Paul Ricœur, v. *infra*, IV 2.1.2) la interrogación ontológica está unida a una discusión epistemológico-trascendental en torno a la legitimidad de la hermenéutica. Leyendo a Heidegger a través de Husserl, Derrida se pregunta cuáles son las condiciones *a priori* de la comprensión. Heidegger, como se ha visto, encontraba este trascendental en el *Dasein* cuya precomprensión, arraigada en la tradición y orientada hacia el futuro como proyecto y como ser-para-la-muerte, determina la originariedad ontológica de la interpretación, como anterior a la aseveración y al juicio, a las formas lógicas como evidencias intuitivas y metahistóricas.

Pero, ¿remitir la originariedad de la interpretación a la iniciativa del *Dasein* no significa restaurar el carácter central del sujeto en el momento mismo en que se pretende superar la razón sujeto-céntrica? Es en este punto cuando se introduce la temática de la *escritura*, vista, precisamente, como el espacio en el cual la comprensión alcanza una objetividad absoluta, liberada de la presencia activa e intencional de una subjetividad viviente. La escritura garantiza "la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad absoluta, esto es, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal [...] La espacio-temporalidad de la escritura concluye y consagra la existencia de una historicidad trascendental pura. Sin la extrema objetivación permitida por la escritura, cualquier lenguaje permanecería prisionero aun de la intencionalidad factual y actual de un sujeto o de una comunidad de sujetos hablantes. Virtualizando absolutamente el diálogo, la escritura crea una especie de campo trascendental autónomo del que cualquier sujeto puede ausentarse" (Derrida 1962, 84).

En el curso de los siguientes párrafos, examinaremos en detalle el sentido de este trascendentalismo, pero desde ahora se pueden indicar las valoraciones antagónicas respecto a la hermenéutica heideggeriana y gadameriana: 1] Una crítica en las confrontaciones con el humanismo, o por lo menos con el antropologismo, implícito en Heidegger, explícito en Gadamer, el cual reconduce la interpretación a la palabra (Heidegger) o al diálogo (Gadamer), como manifestaciones de una intención viviente y presente. 2] Esta crítica se extiende a la posibilidad de recuperar el sentido de una tradición: en Heidegger, la relación con lo transmitido es el ascenso desde un largo olvido a la ontología fundamental y al sentido del ser, cancelados por la historia de la metafísica. Esta recuperación se caracteriza como reflexión en torno a la diferencia ontológica, a saber, como tematización del ser que no es el ser del ente; pero, Derrida se pregunta si la recuperación de esta tradición es concebida como posible y relativamente no problemática: ¿no se llega acaso a pensar, antes que la diferencia, la presencia del ser en el *logos*, por lo tanto, a volver a proponer cabalmente la metafísica? De aquí el hecho de que en Derrida la temática de la escritura esté sistemáticamente asociada a la noción de diferencia: justamente por su ausencia de intención subjetiva actual, la escritura es asumida como el campo trascendental de la diferencia. Estas consideraciones valen *a fortiori* en el caso de Gadamer, donde la relación es pensada como una integración entre dos intenciones, la actual del intérprete y la pasada del autor, de las cuales el texto constituiría el tejido de una mediación orientada, en su raíz última, por un presupuesto vitalista que aparece como una herencia no superada del historicismo.

2.2.2 *Nietzsche y el empirismo filosófico*

La radicalización conducida sobre base trascendentalista se asocia a otro tipo de radicalización, sobre base empirista, basada en la peculiar exégesis de Nietzsche dentro de la tradición filosófica francesa. Se ha visto cómo el aspecto dogmático que Derrida reconoce en Heidegger reside, finalmente, en el hecho de que en la perspectiva heideggeriana parece posible una reapropiación-actualización de lo transmitido mediante la tradición misma que llega definitivamente como olvido; esta actitud parte de un presupuesto según el cual la transmisión histórica es entendida como continua, con interrupciones secundarias respecto al decurso total de la historia del (olvido del) ser. Justamente, en contra de esta visión se han puesto en marcha las interpretaciones de Nietzsche en la filosofía francesa. Postular la continuidad viviente y la persistente acreditación de la tradición en contra de las tendencias empiristas y justificar, con base en esta continuidad mezclada con olvido, una desconstrucción de la metafísica que libere el papel fundador de una constitución trascendental (partiendo de que lo trascendental no es una idealidad metahistórica, sino el repasamiento crítico de la historia de la *Seinsgeschichte* como definición de las condiciones generales del pensamiento) ¿no significa, finalmente, postular una mediación absoluta de tipo hegeliano entre historia y verdad; o sea, ni más ni menos, la superación sobre base historicista de las problemáticas abiertas por el empirismo y el trascendentalismo? La misma autocomprensión filosófica de Heidegger respecto a Nietzsche –como primer pensador ultrametafísico después de la resolución-disolución de la metafísica en Nietzsche– tiene un trazo dialéctico.

Ahora bien, para el *Nietzsche-Renaissance* en Francia se trata de no renunciar al discurso nietzscheano acerca de la resolución de la ontología en la voluntad de poder y de la hermenéutica en la energética. Si la *Wille zur Macht* ha interrumpido de hecho la *Seinsgeschichte* y ha debilitado el concepto de historia universal, ya no se puede plantear una mediación entre historia y verdad. La historia ha llegado a su consecución; es decir, se ha disuelto: La verdad se revela como voluntad de poder y entonces toda tentativa dirigida a recuperar el sentido del ser parece singularmente inmotivada. Si seguimos hasta el fondo la perspectiva de Nietzsche, no existe un sentido de la ontología, sino un tejido de fuerzas en lucha las unas en contra de las otras; la destrucción de la metafísica no pone fin a una hermenéutica del sentido propuesta sobre bases nuevas, sino tematiza como tal la fase desconstructiva, "Radicalizando los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *valoración*, de *diferencia* y todos los motivos 'empiristas' o no filosóficos que, a lo largo de toda la historia del Occidente, han atormentado constantemente a la filosofía y sólo aportaron la debilidad, por lo demás ineluctable, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente* (como Hegel, y como pretende Heidegger) *en la* metafísica, contribuyó poderosamente a liberar el significante de su dependencia o de su derivación respecto al logos y al concepto, el cual está unido en él con la verdad o con un significado primero, de cualquier modo que se lo entienda" (Derrida 1967a, 31-32). Esta reivindicación del empirismo asume el tono de una cuestión trascendental: la disputa del *logos* metafísico y de su tradición no nace en realidad del rechazo deliberado de la *traditio* filosófica, sino de la hipótesis por la cual, cuando la hermenéutica del sentido se resuelve (y se manifiesta) en energética de la voluntad de poder, la identificación entre historicidad y verdad ya no tiene un valor vinculante. Es la razón con base en la

cual uno de los mayores exegetas franceses de Nietzsche, Gilles Deleuze, autocomprende la propia actividad filosófica como la búsqueda de un *empirismo trascendental*, que no afirma tanto la primacía de la voluntad sobre la racionalidad, sino más bien encuentra en la voluntad de poder el trascendental último de la racionalidad. Escribe Deleuze: "Se tendrán ideas erradas sobre el irracionalismo mientras se piense que esta doctrina contrapone a la razón algo que no sea pensamiento: los derechos de los datos, los derechos del corazón, del sentimiento, del capricho o de la pasión. En el irracionalismo de lo que se trata es del pensamiento, de nada más que del pensamiento. El pensamiento mismo se contrapone a la razón y el pensador al ser razonable" (Deleuze 1962, 139).

Si en Deleuze prevalece la tonalidad energética, en Derrida la desconstrucción es tematizada más bien como imposiblidad de recuperar el sentido de una tradición *quizás* interrumpida –y, por consiguiente, en última instancia, también como impracticabilidad de una hermenéutica de la tradición. Esta última presupone, como fuere, la idea de la historia universal. ¿Pero, *si* –por pura hipótesis– la tradición verdaderamente se hubiese interrumpido? ¿Si la hermenéutica se hubiese resuelto en energética? En tal caso ya no tendremos más acceso a la tradición y esta imposibilidad marcaría nuestra relación con el pasado en general. La *posibilidad* de una interrupción de la tradición constituye, por lo tanto, la condición general de todo nuestro conocimiento; el empirismo suministra las bases de un trascendentalismo, por así decir, negativo, cuya función es de tipo crítico.

La escritura sería así huella muda de una tradición caduca. Si admitimos la posibilidad del fin de la historia (de la metafísica), "El texto metafísico se podría seguir leyendo; y para leer [...] Propone conjuntamente el monumento y el espejo de la huella, huella a la vez trazada y cancelada, a la vez viva y muerta, viva como siempre en la simulación también de la vida [...] Pirámide. No un límite para traspasar, sino pedregoso, sobre una muralla, para descifrar de otro modo, un texto sin voz" (Derrida 1972, 25). La superación de la metafísica ha ocurrido ya con Nietzsche y en el momento en que la *Seinsgeschichte* estalla en la voluntad de poder. La desconstrucción no se propone la recuperación del diálogo, sino tematiza la alteración de un pasado tal vez indescifrable: "Ya no habrá en ella un nombre único, ni siquiera el nombre del ser. Es menester pensarlo sin *nostalgia*, es decir, más allá de la lengua puramente materna, de la patria perdida del pensamiento. Se debe, por el contrario, *afirmarlo* en el sentido en que Nietzsche da participación a la afirmación" (Derrida 1972, 29). Si la ya escritura no libera el papel de una autocertificación de la tradición o del arraigo de una cultura en sus propios orígenes, su alcance se hace disolvente, o sea, es al mismo tiempo testimonio de la opacidad de la letra transmitida y crítica de la pretensión que tiene el espíritu de superar reflexivamente la letra; la escritura "transforma el orden en ornamento, el cosmos en lo cosmético. La muerte, la máscara, el afeite, son el júbilo que subvierte el orden de la ciudad, mismo que debería estar regulado por el diálogo y por la ciencia del ser" (Derrida 1968, 125).

2.2.3 *"No hay sentido verdadero de un texto"* (*)

"El pensamiento del *sentido* y de la *verdad* del ser, la determinación de la *différance* como dife-

rencia óntico-ontológica, la diferencia pensada en el horizonte del problema *del ser* ¿no es quizá todavía un efecto intra-metafísico de la *différance*?" (Derrida 1972, 23). El proyecto heideggeriano de la recuperación del sentido del ser es visto aún por Derrida como íntimamente metafísico. En efecto, si la escritura –forma en que se nos transmite la tradición filosófica del pasado– es el "lugar de las objetividades ideales absolutamente permanentes, por lo tanto, de la objetividad absoluta" (Derrida 1962, 85), una hermenéutica de la tradición que pretendiese apropiarse del sentido y de la verdad de los textos no se encaminaría, ciertamente hacia la diferencia ontológica. Derrida reformula la diferencia ontológica heideggeriana con la noción de *différance*; la solución tipográfica (*différance* con la *a* en lugar de *e*) está para indicar expresamente que la diferencia se desvanece en el tránsito de lo escrito a la voz como apropiación y como pretensión de verdad vitalista y de conciencia. "La escritura [...] asume el papel de gestor de escrituras sin sujeto que, según el estructuralismo, están desprovistas de cualquier autor" (Habermas 1985a, 183). En Gadamer el estilo y el ideal dialógico terminan por poner en un segundo plano el problema de la diferencia y de la extrañeza por la tradición; el diálogo se propone como reactualización de los textos del pasado, los cuales "mantienen su existencia no al conservarse como letras muertas, sino más bien, en la aplicación y apropiación siempre nuevas" (Gadamer 1985b, 573).

Con todo como hemos visto, el diálogo para Gadamer no es pensado como una manifestación de subjetividad ni es tampoco un verdadero y preciso principio filosófico: en el coloquio, las intenciones de los interlocutores abdican de su plenitud para poder conseguir un acuerdo recíproco; y, por otra parte, dialogar no es una pretensión filosófica, un comienzo, sino es el presupuesto natural, el grado cero de toda comprensión: existe una "buena voluntad para entenderse" que está en la base de cualquier coloquio, que no está metafísicamente determinada para constituir así un trascendental de la comunicación. Sin embargo, objeta Derrida: "¿qué es la voluntad si, como dice Kant, nada es absolutamente bueno, salvo la buena voluntad? Esta determinación, en última instancia, ¿no pertenecerá, acaso, a la que Heidegger llama precisamente determinación del ser del ente como voluntad o como subjetividad voluntaria? Este discurso, en su necesidad misma, ¿no pertenece tal vez a una época, la de la metafísica de la voluntad?" (Derrida 1984, 59).

Si nuestra relación con la tradición puede ser interrumpida y si, por otra parte, la *Seinsgeschichte* no es transmitida por un *corpus* de textos ecritos cuyo sentido no estamos seguros de recuperar, entonces el horizonte de interpretación está dado justamente por la irresoluble precariedad de nuestra relación con el pasado: "ya se hable del consenso o del malentendido (Schleiermacher), se puede preguntar aquí si la condición del *Verstehen*, en lugar de ser el continuum de la relación [...] no será, más bien, la interrupción de la misma, una cierta relación de interrupción, la suspensión de cualquier mediación" (*ibid*, 60). La escritura hace posible una *epoché* por cuanto se presenta como tradición en estado puro, sin intenciones subjetivas actuales y vivientes. Es de esta interrupción-suspensión que debe partir la interpretación, teniendo siempre presente el carácter contingente de la irrecuperabilidad del sentido.

Se ha visto cómo, antes de Schleiermacher, la interpretación intervenía sólo en esporádicos puntos oscuros del texto, mientras lo presupuesto era la comprensión; de Schleiermacher en adelante, el punto de partida deviene malentendido, esto es, el hecho de que el texto

en su conjunto constituye un desafío para el intérprete –y el fin es la comprensión, aún más, comprender al autor mejor de lo que él se hubiese comprendido a sí mismo. Con la radicalización efectuada por Derrida el punto deviene éste: ya que nuestra relación con el texto es inicialmente de interrupción y de separación, ¿quién puede asegurarnos, salvo una filosofía de la historia, una teodicea o una teología, que alcanzaremos alguna vez a reapropiarnos su sentido? Toda interpretación, en el horizonte de una hermenéutica del sentido, está ya acordada de inicio, justamente de la manera en que está ya preestablecido en el fondo que el texto tenga un sentido, garantizado por la continuidad de la transmisión histórica. Pero, es precisamente esta continuidad y vitalidad del sentido de la *Seinsgeschichte*, antes que el sentido de los textos singulares en ella inscritos, lo que constituye el objeto principal de una interrogación desconstructiva. Qué cosa significa un texto transmitido por una tradición opaca "no lo sabremos nunca. O, por lo menos, no podremos saberlo nunca y es necesario tener en cuenta esta imposibilidad, esta impotencia" (Derrida 1973, 107).

Derrida concluye afirmando que "no hay sentido verdadero de un texto" porque no poseeremos jamás, exhaustivamente, el contexto que lo define. Lo que no significa que todas las interpretaciones sean iguales. La felicidad de una interpretación no depende de su conformidad con el sentido acordado (por lo demás, conjetural), sino por su 'felicidad', en cuanto a sus efectos. No estamos distantes del principio gadameriano de la *Wirkungsgeschichte*: el valor de un texto está dado por la historia de los efectos. La diferencia entre Gadamer y Derrida, sobre este punto, consiste sólo en que el primero, implícitamente, recurre a la mediación entre historia y verdad, de modo que los efectos, energéticos de por sí, son verificados por la historia. (Sobre los desarrollos de la perspectiva exegética de Derrida en el ámbito de la teoría y de la crítica de la literatura, v. *infra*, IV, 4.5.)

3. NUEVOS PROBLEMAS DE LA ONTOLOGÍA. LAS HERMENÉUTICAS TEOLÓGICAS Y EL PERSONALISMO ONTOLÓGICO

El nexo hermenéutica-ontología, como superación de las formas y los cánones de la interpretación en las ciencias del espíritu, no se limita sólo al ámbito especulativo ni a la sola elaboración filosófica de la herencia de Heidegger. Esta última, en efecto, es continuada en el marco de los problemas de la exégesis bíblica, primero por Rudolf Bultmann y después por Ernst Fuchs. Por otra parte, la dimensión ontológica de la interpretación es desarrollada, en formas radicalmente originales respecto al magisterio heideggeriano, por la reflexión filosófica de Luigi Pareyson.

3.1 HERMENÉUTICA Y TEOLOGÍA

3.1.1 *El renacimiento de las hermenéuticas bíblicas* (*)

También en el ámbito de la exégesis bíblica, la segunda mitad del siglo XIX, dominada por el historicismo, había reducido el alcance del problema hermenéutico. La situación se ilustra ostensiblemente ya por la aclaración de los comentarios; en 1927 Ernst von Dobschütz escribe en *Vom Auslegen des Neuen Testaments*: "En el periodo que va de 1720 a 1820 aparece casi cada año una obra hermenéutica; ahora bien, después de la *Biblische Hermeneutik* de J. Chr. von Hofmann publicada póstumamente en 1880 no ha aparecido nada más que amerite ser mencionado." En realidad, ya algún año antes de *El ser y el tiempo*, el edificio de la *religionsgeschichtliche Schule* (la escuela de historia de la religión) había comenzado a oscilar, primero, por obra de Karl Barth (1886-1968), quien con el comentario a la *Carta a los Romanos* de 1919 (2a. ed. ampliamente modificada, 1922) había sentado las bases para una renovación del problema de la hermenéutica bíblica. En efecto, en la *Römerbrief*, "el método histórico-crítico en sí no se rechaza, sino se relativiza en la misma preparación de la auténtica tarea de la comprensión" (Ebeling 1959, 67); se trata, ha escrito Gadamer, de un verdadero y preciso 'manifiesto hermenéutico', que revoluciona las premisas del mundo histórico-crítico, aunque sin rechazar sus aportaciones positivas. Para Barth en realidad el fin de la exégesis no es la objetivación del texto, aún por lograrse a través de la exclusión metódica de la historicidad del intérprete, sino consiste, más bien, en la reactualización del mensaje evangélico, trasladado al lenguaje y a la problemática actuales, en esta *traslatio*, la historicidad del intérprete es central y no constituye ya un límite epistemológico, sino aparece, más bien, como una condición positiva de la exégesis. El comentario a la *Carta a los Romanos* "no es una hermenéutica, una teoría de la interpretación, sino más bien, [...] un comentario en el cual el pensamiento de Pablo es traducido de manera 'radical', o sea, se vuelve a decir en el len-

guaje de nuestro tiempo. Y fue justamente esta novedad improvisada e inaudita la que suministró el impulso a las modernas determinaciones de la hermenéutica" (Robinson 1965, 34). Pero es sobre todo a partir de los años treinta que la hermenéutica bíblica adquiere un alcance más amplio por obra de Bultmann.

3.1.2 *Rudolf Bultmann (1884-1976) y el 'primer' Heidegger* (*)

Nacido en 1884 en Wiefelstede, en la Baja Sajonia, Bultmann estudió en Tubinga, Berlín y Marburgo; en esta última universidad logró impartir, en 1912, el curso libre universitario en exégesis del Nuevo Testamento. Después de haber enseñado en Breslavia y en Giessen, Bultmann regresó a Marburgo en 1921, como profesor ordinario y allí transcurre el resto de su vida.

3.1.2.1 ¿Es posible una exégesis privada de presupuestos?

Tanto para Heidegger, como para Bultmann es impensable una interpretación que prescinda de la subjetividad de quien afronta el texto, así como en general no se puede concebir una exégesis objetiva y 'privada de presupuestos' (y Bultmann distingue, explícitamente, los presupuestos de los prejuicios: es necesario interpretar sin prejuicios, pero es imposible una comprensión sin presupuestos). Aún en Bultmann, por lo tanto, se presenta, con sentido positivo, el círculo hermenéutico: "todo comprender, toda interpretación está orientada *por un cierto modo de plantear la pregunta*, por un determinado *sentido de la pregunta*. Ello significa que ésta siempre está predeterminada; más precisamente, toda interpretación está guiada por una precomprensión de la realidad investigada en el texto. Sólo en base a tal precomprensión es posible plantear la pregunta e interpretar el texto" (Bultmann 1950, 216). Comprender, en efecto, no significa relacionarse de manera desinteresada y 'objetiva' con un texto transmitido. Más bien se trata de recoger el sentido del texto que está siempre ligado a nuestra existencia actual; sin estos presupuestos no sería ni siquiera posible una exégesis: "la comprensión histórica presupone siempre una *relación del intérprete con la cosa expresada* (directa o indirectamente) en los textos. Esta relación está fundada en la relación vital del intérprete con la cosa de la cual se trata. Sólo aquel que vive en un estado, en una sociedad, es capaz de comprender los fenómenos políticos y sociales del pasado y de su historia, así como sólo quien tiene una afinidad con la música podrá comprender un texto que trata de música, etc. Una cierta comprensión de las cosas fundada en una relación vital con ellas es así, siempre, presupuesta por la exégesis y es por esto por lo que *no hay en ella exégesis sin presupuestos*. Esta comprensión yo la llamo precomprensión. Ésta no contiene prejuicios, como tampoco incluye la elección de una cierta perspectiva. La investigación histórica sería falseada sólo en el caso de que el exegeta considerase su comprensión como definitiva. Pero la relación vital es auténtica sólo si en ella se pone a discusión, o sea, si las cosas de las cuales se trata nos conciernen personalmente, constituyen nuestros problemas personales" (Bultmann 1937, 803).

La consecuencia más inmediata de este planteamiento es que, sigue escribiendo Bultmann, "la interpretación más 'subjetiva' es en este caso también la más 'objetiva', a saber,

sólo aquel que mantiene viva la conciencia del problema de su propia existencia puede escuchar la voz del texto" (Bultmann 1950, 230). Como en Heidegger, la interpretación precisamente en la medida en que es un acto histórico y existencial, resulta estrechamente unida a un proyecto, en el cual el intérprete lee retrospectivamente el pasado a la luz del presente y teniendo en la mira una transformación manifestada al futuro: "*el conocimiento histórico no es jamás completo ni definitivo*, así como no lo es la precomprensión con la cual el historiador afronta los fenómenos para cuestionarlos. En efecto, puesto que los fenómenos históricos no son de los hechos que se pueden observar de manera neutral, sino hechos que revelan su sentido al observador que los vuelve a vivir, devienen comprensibles sólo en cada instante actual, en cuanto hablan de la situación del momento presente [...] Por eso, es menester decir que un acontecimiento histórico no puede nunca ser conocido por lo que es –justamente como hecho histórico– si no en el futuro. Consecuentemente, podemos decir que *un acontecimiento histórico es inseparable de su porvenir*" (Bultmann 1937, 804).

3.1.2.2 La "crítica realista" y la desmitificación

Aquí se plantea, obviamente, el problema del perspectivismo. Si cualquier texto habla sólo en la medida en que somos esencialmente apremiados, entonces cualquier texto se presta a innumerables exégesis, según las circunstancias en las cuales es interrogado y las intenciones del intérprete. Ahora bien en Bultmann la interpretación no es el acto por el cual un sujeto libre se dirige a un texto separado y mudo, sino más bien, una pregunta que la Escritura dirige al intérprete. Porque el texto sagrado, desde su formulación lingüística (que puede ser inadecuada) trata de la existencia del hombre que se dirige a él. La comprensión no es perspectivista-subjetiva por dos razones estrechamente unidas: primero, está el texto interpretado para suministrar sus propios cánones hermenéuticos, los cuales, más tarde, no son lingüísticos (y, por consiguiente, histórico-relativos), porque no atañen a las palabras (*verba*) sino a las cosas (*res*) como criterio último y con una referencia sobre la que no se puede opinar.

La interpretación es ahora pensada por Bultmann como 'crítica realista', es decir, como tránsito de las formulaciones lingüísticas del texto (que son objetivaciones esencialmente impropias), a la *res qua agitur* –a la 'cosa misma'. La *res scripta* no coincide con la *res de qua agitur* y es éste el primer punto que debe aclararse por una exégesis, para lanzarse así desde las formas históricas de los textos para llegar a su realidad sustancial, que coincide con la realidad existencial. Ahora bien, como la forma más típica de objetivación lingüística de la *res* en el texto está constituida por el mito, la interpretación libera en Bultmann, ante todo la tarea de la *desmitificación*. Este término clave de la hermenéutica bultmanniana es, al menos en parte, diferente de los anteriores intentos reduccionistas del racionalismo, de la Ilustración y del historicismo. La interpretación del mito no es entendida ya como superación de los vínculos de una racionalidad históricamente menos evolucionada, que habría provisto un revestimiento inadecuado o descarriante de las verdades de la fe, sino más bien, como el intento de ir desde la tendencia objetivamente *implícita en el mito mismo*, que traduce la trascendencia en términos mundanos –y para superar la vocación del mito a convertirse, en cuanto objeto, en hipóstasis autónoma e inerte, a la cual no se le puede dar un significado existencial. Hay en esto una solidaridad profunda entre la crítica realista y el proyecto de la

desmitificación: desmitificar significa superar la inadecuada envoltura expresiva del mito para llegar a la cosa de la cual se trata, y que habla de la existencia actual del intérprete.

Bultmann no rechaza el significado asumido por la secularización del texto sagrado en la hermenéutica moderna –considerar la Biblia en el nivel de cualquier otra literatura– sino que extiende el campo de la desmitificación transformándola de instancia externa al texto, proyección de una nueva época sobre eras menos evolucionadas, en instancia interna y constitutiva del mensaje bíblico. *La vocación más profunda de la Biblia es, en efecto, la propia secularización*: en realidad ya el Antiguo Testamento desmitifica las mitologías asirio-babilónicas. A su vez, el Nuevo Testamento es una desmitificación del Antiguo conducida sobre una base antropológica; ahora bien, como ha escrito Ricœur, "el *kerygma* es también un Testamento, nuevo [...] pero es un Testamento, esto es, una nueva escritura. En consecuencia, el nuevo Testamento también ha de interpretarse. Él no sólo es interpretante al enfrentar el Antiguo Testamento e interpretante para la vida y la realidad toda, sino es el texto mismo por interpretar" (Ricœur 1969, 398). La desmitificación no es, pues, el evacuamiento del *kerygma*, la mera secularización de un contenido religioso que se ha despojado de la envoltura mítica; sino es, al contrario, la realización de la vocación principal del texto sagrado, que desmitifica los textos que lo han precedido y, a su vez, exige ser secularizado para poder acceder a un significado existencial y actual, a la cosa, desde las objetivaciones lingüística e históricamente determinadas.

3.1.2.3 Las aporías de la desmitificación

El proyecto de Bultmann estaba, sin embargo, destinado a permanecer aporético, por varios motivos. Ante todo, la perspectiva actualizante de la hermenéutica bultmanniana se expone a las críticas que, en general, se concentran en contra de las hermenéuticas dogmáticas –por no plantearse el problema de la validez de la interpretación y de ocultar a esta última en su aplicación. Es el tipo de consideración que Emilio Betti (v. *infra*, IV.4.1) hace de Bultmann en los primeros años sesenta.

Existe, sin embargo, aún un problema, sobre el cual Betti no se detiene, pero que constituye quizás el límite más radical de la perspectiva bultmanniana. A diferencia del 'segundo' Heidegger y del Gadamer de *Verdad y método*, en Bultmann el lenguaje desempeña un papel secundario, esto se evidencia claramente en la idea de crítica realista y en el proyecto de desmitificación, que "presupone [...] un concepto de lenguaje entendido como una especie de objetivación de nuestro comprender que en él no acierta ya a expresarse adecuadamente" (Robinson 1965, 51). La objetividad, la crítica realista y la desmitificación se consiguen en el diálogo entre la cosa de la cual habla el texto y el *Dasein* que en él se requiere desde las expresiones lingüísticas vistas finalmente como puramente exteriores. "Para Bultmann", ha escrito Gadamer, "el análisis trascendental del ser-ahí aparecía como una constitución antropológica neutral para describir, partiendo de ella, el grito de la fe que se había dejado interpretar 'existencialmente', independientemente de su contenido, en lo interno del movimiento fundamental de la existencia. Era, por lo tanto, justamente, la concepción filosófica trascendental de *Sein und Zeit*, la que se insertaba en el pensamiento teológico" (Gadamer 1967, 252).

3.1.3 *La nueva hermenéutica y el 'segundo' Heidegger*

El giro lingüístico heideggeriano, que se configurará, precisamente, como superación de estos residuos trascendentalistas, pondrá las bases para la 'nueva hermenéutica' en el campo teológico. Gadamer escribe también: "En el ínterin el desarrollo del pensamiento de Heidegger recorría un camino inverso. La autoconcepción filosófico-trascendental que lo movía desde el principio, se revelaba, en el mundo del pensamiento heideggeriano, siempre más inadecuada y tal vez el giro complementario que arrancaba todo sentido existencial al discurso de la autenticidad del ser ahí y con esto el concepto mismo de autenticidad, ya no podía ser identificado con la exigencia fundamental de Rudolf Bultmann.

"Con esto Heidegger se aproximaba, efectivamente, a la dimensión en que podía ser satisfecha su primitiva exigencia a la teología, o sea, para encontrar la palabra que estuviese en capacidad no sólo de invocar la fe, sino además de conservarla. Si la apelación a la fe, la exigencia que provoca la automoderación del yo y la necesidad del autoejercicio en la fe, era interpretable como autocomprensión, era entonces un lenguaje de fe, que podía conservar al hombre en ella" (*ibid.*, 253).

Partiendo de la perspectiva del 'segundo' Heidegger, la 'nueva hermenéutica' abandona el trascendentalismo de la analítica del *Dasein* y excluye el proyecto de una crítica realista pendiente acerca de la cosa y de una desmitificación de la envoltura lingüística –para concentrar su propia atención precisamente sobre el lenguaje como *esencia* de la experiencia religiosa. La Revelación y la fe son concebidas como *Wortgeschehen* (el suceso de la palabra) y como *Sprachereignis* (acontecimiento lingüístico). "En la nueva hermenéutica la lengua ya no es considerada como una especie de objetivación que se deba trascender, si se quiere recoger aquella interpretación existencial que en ella se haya objetivada. No es tampoco el hombre el que en ella se expresa, ya que la lengua misma es la que habla" (Robinson 1965, 63).

3.1.3.1 Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling (*)

El giro de la hermenéutica teológica, en el sentido arriba definido, ocurre alrededor de la mitad de los años cincuenta, principalmente, por obra de Ernst Fuchs (nacido en 1903), quien en 1954 publica su *Hermeneutik* y, cinco años después, el volumen *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Tubinga, Mohr). A Fuchs se suma pronto Gerhard Ebeling (nacido en 1912), quien redacta la voz *Hermeneutik* publicada en los principios de la 'nueva hermenéutica', por la enciclopedia teológica del protestantismo, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga, Mohr 1959: cf. Ebeling 1959). Actualmente Fuchs y Ebeling, que han fundado un instituto de hermenéutica respectivamente en las Universidades de Marburgo y de Zúrich, dirigen, con Manfred Metzger, las monografías *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* en la editorial Mohr.

Para Ebeling y Fuchs la tarea de la hermenéutica teológica es, ni más ni menos, "encontrar la 'palabra' que esté en capacidad de invocar la fe y de conservarla". La interpretación es entonces pensada primero como *traducción* en el sentido etimológico de traducción, de transmisión de un sentido, del pasado, el cual puede ser olvidado o alienado en el presente; por consiguiente, ante todo, como una *transmisión* y no como la desmitificación-objetivación

de un texto religioso. De modo que la exégesis "no es concebida como un 'comprender con una profundidad tácita', sino más bien como un 'traducir a la lengua que hoy se habla'" (Robinson 1965, 80); está la palabra y su suceso, su arraigarse existencialmente en la intimidad de la conciencia, para presentarse como fundamento de la fe, justamente, como en la meditación de Heidegger el pensamiento filosófico encuentra su raíz última en la palabra poética en tanto que expresión pura de la lengua, sustraída a las objetivaciones del pensamiento metafísico. Y la traducción como transmisión de una palabra desde su alienación y desde su olvido históricos (una traducción que puede acontecer aun *contra versionem explicatam*, esto es, prescindiendo de su uso consolidado) presenta, en la hermenéutica de Ebeling y de Fuchs, un parentesco significativo con el proyecto de Heidegger de una superación de la metafísica llevada a cabo a través de una distorsión de la tradición. El texto bíblico es, para la nueva hermenéutica, el soporte para un suceso lingüístico que, en resumidas cuentas, lo trasciende mientras se constituye en él el sentido escatológico: "La nueva dirección está marcada por el principio hermenéutico de la traducción. Es innegable que la traducción debe producir el mismo efecto que quería producir el texto cuando en él hablaba el Espíritu. Pero la palabra, respecto al texto –es ésta una conclusión audaz, pero inevitable– tiene la primacía de ser un acontecimiento lingüístico. Se debe, por lo tanto, admitir claramente que la relación entre la palabra y el pensamiento no es concebida en el sentido de que la palabra se sobreañada para expresar el pensamiento. La palabra es, más bien, como un rayo que cae" (Gadamer 1962, 263).

3.2 EXISTENCIA Y HERMENÉUTICA. LA REFLEXIÓN DE LUIGI PAREYSON (*)

Luigi Pareyson nació en 1918 en Piasco (Cuneo) y se doctoró en Turín, donde fue discípulo de Augusto Guzzo, en 1939. Académico en Liceos, ha enseñado en la Universidad de Pavia y, por más de treinta años, en la de Turín, donde ha desarrollado las cátedras de estética, moral yteorética. Anticipándose en el panorama filosófico italiano, Pareyson se ha ocupado inicialmente del existencialismo de Jaspers, para orientar después sus propias investigaciones con sentido historiográfico (con una renovación especulativa del idealismo alemán), estetológico (con la elaboración de una teoría de la formatividad) y teorético.

3.2.1 *El existencialismo y la disolución del hegelianismo*

En las diferentes fases de su actividad teórica (reelaboración del existencialismo; propuesta de un personalismo ontológico; formulación de una filosofía de la interpretación como ontología de lo inagotable y, más recientemente, tematización de una ontología de la libertad), así como en los distintos ámbitos en los cuales tal actividad se ha ejercitado, Luigi Pareyson ha desarrollado una perspectiva filosófica en la cual la hermenéutica se plantea como el resultado más coherente del existencialismo y este último constituye un momento central en la disolución del hegelianismo. Así, en el reciente ensayo introductorio a la nueva edición de

un volumen de 1950, *Existencia y persona*, leemos: "la tesis del libro es que el existencialismo ha sido una continuación de la disolución del hegelianismo. Los mismos temas afrontados por Feuerbach y por Kierkegaard en su polémica en contra de Hegel, se representaban con extraordinaria eficacia, con un siglo de distancia, sobre la escena filosófica europea, por obra del existencialismo y del marxismo; y ahora que, con el debilitarse del neopositivismo imperante por algunos decenios, la atención está dirigida nuevamente a los problemas del hombre, aquellos temas se representan con renovado interés" (Pareyson 1985, 9).

Esta formulación marca la originalidad de la perspectiva pareysoniana. El existencialismo, que constituye el presupuesto de una filosofía de la interpretación, nace de una disolución del hegelianismo entendida en sentido radical. Vale decir que el agotarse del hegelianismo no es pensado primero (como, al contrario, en la perspectiva gadameriana) en cuanto proceso histórico, por el cual, venida a menos la perspectiva de un saber absoluto, se propone una hermenéutica del espíritu objetivo; esta versión tiende a establecer una continuidad sustancial de intentos y presupuestos entre Hegel y sus sucesores o epígonos –y sus propios antagonistas. Por el contrario, se trata de subrayar cómo desde los albores del existencialismo y antes de que se impusiera el perspectivismo histórico, pensadores como Kierkegaard y Feuerbach tematizaron las aporías del hegelianismo en el momento mismo en que éste ejercía históricamente la máxima influencia teórico-práctica. "Cuando, en la época de su disertación, ya sea Kierkegaard o Feuerbach se adhirieron a la filosofía hegeliana con la explícita intención de lograr en ella una 'asimilación práctica', por este solo hecho se alejaban ya; lo que explica el carácter preciso de la disolución del hegelianismo, el cual comenzó con una profesión de fe hegeliana cuyo significado profundo no era hegeliano y terminó con una polémica antihegeliana toda penetrada de espíritu hegeliano" (*ibid.*, 41).

Dicho en otros términos, no se puede concebir la disolución del hegelianismo como un resultado de su radicalización historicista; porque semejante disolución permanecería, sustancialmente, en el marco de lo que niega, *médusé* por la magia de la reflexión, aun cuando excluye el carácter contingente de una autorreflexión absoluta. Es así como Pareyson, por una parte, ha excluido historiográficamente la contingencia de que el existencialismo constituya el punto de llegada del hegelianismo (*vía* el historicismo en Alemania o el actualismo en Italia). Por otra parte, justamente, en la medida en que el existencialismo no constituye la resolución-disolución histórica del idealismo, es posible, según Pareyson, reconocer temas existencialistas y críticas anticipadas a Hegel en los mismos idealistas (Fichte y Schelling) sobre los cuales tuvo la ventaja históricamente el enciclopedismo hegeliano. Si para Gadamer el tema del círculo del comprender es, al menos en parte, resultado de una progresión interna en las aporías de la hermenéutica romántica, la cual, finalmente con Heidegger, llega a la exclusión epistemológica de cualquier fundacionalismo y de toda objetivación, para Pareyson, por el contrario, la imposibilidad de la objetivación y la necesidad de la interpretación están ya inscritas en el primer existencialismo y en el mismo idealismo prehegeliano y son tematizables en el marco de una reactualización hermenéutica del existencialismo como *personalismo ontológico*. "Deja de ser fundamento, en sentido riguroso, un término que precisamente, porque se sustrae a cualquier posible relación, se relaciona, se pone en relación sólo en cuanto la plantea, lo cual es término de relación sólo porque el hombre consiste, esencialmente, en esta misma relación [...] Y donde se habla de inobjetabilidad, no

existe más metafísica en el sentido tradicional: valgan aquí las lecciones de Fichte, que no sólo insiste en la incognoscibilidad objetiva de lo que funda y trasciende así la distinción entre sujeto y objeto, sino además, se afana en diferentes y sucesivas exposiciones de la doctrina de la ciencia para hacer retroceder continuamente el principio, considerándolo de tiempo en tiempo todavía muy limitado; y la admonición de Jaspers, quien atribuye el movimiento de la *Umgreifende* a la insatisfacción de encontrarse buscando el ser siempre y solamente frente a un ente. Por su inobjetabilidad, el ser es inaprehensible como ser y todo intento por atraparlo y definirlo no tiene más resultado que su retraso" (Pareyson 1985, 19).

3.2.2 *La actualidad del existencialismo*

Entre el existencialismo y la hermenéutica existe, pues, una continuidad no tanto en el sentido de que ambos describen la parábola de la disolución del hegelianismo, sino porque constituyen las alternativas teóricas de la sistemática hegeliana. "¿Cómo es posible filosofar si la filosofía está siempre históricamente condicionada? ¿Cómo conciliar la conciencia histórica con la exigencia especulativa? ¿Es aún posible reconocerle al pensamiento filosófico un valor de verdad, después de que los desmitificadores (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey) han demostrado en él la condicionalidad histórica, material, ideológica, psicológica, cultural? [...] Y aún más: ¿el reconocimiento de una multiplicidad esencial de las filosofías no comprometerá, irremediablemente, la unicidad de la verdad?" (*ibid.*, 10).

Estas interrogantes, que nacen de la disolución del hegeliansimo no menos que de la misma actividad desmitificante y secularizante del sistema hegeliano, no pueden encontrar respuesta en una continuación de la perspectiva de Hegel, en cuanto menoscabada y debilitada; una reiteración similar se confrontaría, en cualquier caso, con el problema hegeliano de la totalidad enciclopédica, y una filosofía de la interpretación correría el riesgo de difuminarse en un relativismo cultural. Leemos en la introducción teórica al *Fichte* (1950, 2a. ed., 1976): "La disolución del hegelianismo ha destruido el concepto de totalidad: ha caído así el concepto historiográfico de desarrollo como resultado obligado y con tránsitos necesarios. La eliminación del concepto de totalidad ha hecho así que la afirmación hegeliana de la condicionalidad histórica han dado lugar al concepto de historicidad de la filosofía y que la afirmación hegeliana de la multiplicidad de la filosofía haya dado lugar al concepto de carácter excepcional de la misma. [...] Todo esto significa que no se sale, en el fondo, de un horizonte hegeliano, porque se presupone, precisamente, el principio hegeliano de la verdad como totalidad, como se evidencia por el hecho de que en tales concepciones, la eliminación de la totalidad lleva consigo la eliminación de la verdad [...]. En la concepción de la historicidad de la filosofía, las filosofías son aún vistas como unilaterales, en cuanto están así ligadas a su tiempo, las cuales, extendidas más allá de él, resultan completamente inactuales; y en la concepción del carácter excepcional de la filosofía, las filosofías son aún, en el fondo, consideradas como parciales, porque el concepto de excepcionalidad resulta precisamente del aislamiento de las perspectivas singulares, disociadas de los nexos dialécticos que las enlazan y absolutizadas en su propia particularidad y perfección" (Pareyson 1976, XLVII-XLVIII).

En contra de esta perspectiva nostálgica de la totalidad, se trata de seguir las vías de un personalismo ontológico y de una filosofía de la interpretación que no se presentan como un repliegue matizado de escepticismo, sino más bien como la vocación más auténtica de la filosofía en cuanto ontología: "La filosofía, por un lado, está siempre históricamente condicionada, pero no es histórica, porque el hombre no *es* historia, sino *tiene* historia; no se identifica con su propia situación histórica, sino que está [...] él mismo para aislar y plantear los problemas históricos que, si resuelve, también resuelve el problema que tiene en sí mismo [...]; y, por otro lado, es siempre personal; pero no excepcional porque es [...] único y común el problema que cada cual se propone resolver intentando resolver su propio problema. Con esta doctrina se niega así, que la historia de la filosofía constituya un desarrollo con tránsitos necesarios y resultados obligados, pero sin recaer con esto en los inconvenientes de la imposibilidad de descubrir la actualidad especulativa de una filosofía pasada y de la incomprensibilidad e incomunicabilidad de las filosofías [...] Toda filosofía tiene, por consiguiente, un doble carácter: el de la explicabilidad autónoma y el de la interpretabilidad infinita" (*ibid.*, L-LI).

La interpretación no es, por lo tanto, la tarea insatisfactoria a la cual la filosofía está entregada después de la decadencia de la totalidad hegeliana y de la posiblidad de una conciliación en el marco del saber absoluto; sino al contrario aparece como la dimensión originaria de la verdad y la ontología, cuya misma sistemática hegeliana constituye una determinada manifestación. Así, se lee en *Verdad e interpretación*: "Toda relación humana, se trate del conocer o del obrar, del acceso al arte o de las relaciones entre personas, del saber histórico o de la meditación filosófica, tiene siempre un carácter interpretativo, lo que no ocurriría si la interpretación no fuese de por sí originaria: ella califica esa relación con el ser, en la cual reside el ser mismo del hombre; en ella se manifiesta la primigenia solidaridad del ser con la verdad. Y esta originariedad de la interpretación explica no sólo el carácter interpretativo de toda relación humana, sino más bien, hasta el carácter ontológico de toda interpretación, por determinada y particular que sea: interpretar significa trascender y no se puede hablar auténticamente de los entes sin referirse en conjunto al ser. En suma: la originaria relación ontológica es imperiosamente hermenéutica y toda interpretación tiene obligadamente un carácter ontológico, lo que significa que *de la verdad no hay más que interpretación y que no hay más interpretación que la de la verdad*" (*ibid.*, 53).

1.1. *Husserl (1859-1938) y la fenomenología hasta la disensión con Heidegger*

Para orientarse en la amplísima bibliografía husserliana, conviene hacer referencia a los siguientes listados: J. Patočka, "Husserl. Bibliographie", en *Revue Internationale de Philosophie*, I (1939), pp. 374-397, con sucesivas actualizaciones de J. Raes, "Supplément à la bibliographie de Husserl", *ibid.*, IV (1959), pp. 469-475; de E. De Lellis, "Bibliografia degli studi husserliani in Italia: 1960-1964", *ibid.*, XIX (1965), pp. 150-152; y de G. Maschke e I. Kern, "Husserl. Bibliographie", *ibid.*, pp. 153-202. Para ulteriores actualizaciones, cf. la bibliografía razonada en Raggiunti 1970, y G. Mura, "Bibliografia (primaria y secundaria) en P. Thévenaz, *La fenomenologia: da Husserl a Merleau-Ponty*, Roma, Città Nuova 1976, pp. 99-121.

Dentro de los estudios de mayor relieve, conviene tener presentes: M. Scheler, "Phänomenologie und Erkenntnistheorie" (1913), póstumo en *ibid.*, *Schriften aus dem Nachlass, I: Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, Berlín, Der Neue Geist 1938, ahora en *Gesammelte Werke*, vol. X, Berna, Francke 1957, pp. 377-439; H. Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), pp. 345-542; *ibid.*, "Die Transzendentale und die ontologische Phänomenologie", en varios autores, *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haya, Nijhoff 1959, pp. 175-184; O. Becker, "Die Philosophie Edmund Husserls", en *Kant-Studien*, núm. 35 (1930), pp. 119-150; F. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, Tubinga, Mohr 1930; E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, Alcan 1930; E. Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en *Kant-Studien*, núm. 38 (1933), pp. 321-383, ahora en *ibid.*, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya, Nijhoff 1966, pp. 79-156 (y cf., en general, los ensayos contenidos en esta compilación); *ibid.*, "L'analyse intentionelle et le problème de la pensée spéculative", en varios autores, *Problèmes actuels de la Phänomenologie*, París, Desclée de Brouwer 1952, pp. 54-87; A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, Halle, Niemeyer 1933 (más tarde, Pfullingen, Neske 1966); G. Preti, "I fondamenti della logica formale pura nella 'Wissenschaftslehre' de B. Bolzano y en las 'Logische Untersuchungen' de E. Husserl", en *Sophia*, III (1935), pp. 187-192, 360-375, ahora además, en *ibid.*, *Saggi filosofici*, Florencia, La Nuova Italia 1976, pp. 11-31; J.-P. Sartre, *L'immagination*, París, Alcan 1936 (trad. esp. de Carmen Dragonetti, *La imaginación*, Barcelona, Edhasa); A. Banfi, "La filosofia e il compito del pensiero contemporaneo", en *Revue Internationale de Philosophie*, I (1939), pp. 326-341; M. Farber, *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard U.P. 1943, 3a. ed., Albany, State Univ. of New York Press, 1967; *ibid.*, *The Aims of Phenomenology*, Nueva York, Harper and Row 1966; L. Geymonat, "Husserl e il problema dell'evidenza", en *ibid.*, *Studi per un nuovo razionalismo*, Turín, Chiantore 1945, pp. 159-206; P. Ricœur, Comentario a la traducción francesa de *Ideen I (Idées directrices pour une phénoménologie*, París, Gallimard 1950); *ibid.*, "Analyses et problèmes dans 'Ideen II' de Husserl", en *Revue de Méthaphysique et de Morale*, núm. 56 (1951), pp. 357-394, núm. 57 (1952), pp. 1-16; *ibid.*, "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", en *Revue philosophique de Louvain*, núm. 52 (1954), pp. 75-109; *ibid.* 1975; A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie*, Meisenheim am Glan, Hain 1956 (2a. ed., 1965); T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, Kohlhammer 1956; A. De Murault, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, París, PUF 1958; W. Sziliasi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tubinga, Niemeyer 1959; R. Ingarden, "Über den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl", en varios autores, *Husserl et la pensée moderne*, La Haya, Nijhoff 1959, pp. 190-204; *ibid.*, *On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism* (1963), trad. inglesa de A. Hannibalson, ivi 1975; *ibid.*, "Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl", en *Analecta Husserliana*, I (1971),

pp. 36-74; E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Bolonia, il Mulino 1960; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza 1961; L. Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haya, Nijhoff 1962; Derrida 1962 y 1967c; J.N. Mohanty, *Edmund Husser's Theory of Meaning*, La Haya, Nijhoff 1964; R. Sokolowsky, *The Formation of Husserl's Conception of Constitution*, ivi 1964; C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Milán, Lampugnani Nigri 1965; G. Piana, *I Problemi della fenomenologia*, Milán, Mondadori 1966; C.A. Van Peursen, *Phänomenologie und analytische Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer 1969; S. Zecchi, *Fenomenologia dell'esperienza*, Florencia, La Nuova Italia 1972; M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Verona, Fiorini 1974.

Para posteriores referencias bibliográficas, v. *infra* 1.2.1 (la sección sobre Heidegger y la fenomenología) y 1.3.

1.1.2.1 *La intencionalidad*

La idea de intencionalidad nace en la última fase de la escolástica y especialmente en Ockham, donde *intentio* indica el concepto en cuanto se refiere a algo distinto de sí. Es retomado por Franz Brentano (1838-1917), del cual Husserl fue discípulo en Viena en los años 1884-1886. En la visión de Brentano, la intencionalidad es el carácter de todos los fenómenos psíquicos en cuanto se refieren a un objeto inmanente; así en *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874, 3a. ed. definitiva, Leipzig, Meiner, 3 vols., 1924-1916) se lee: "Todo fenómeno psíquico está caracterizado por la que los escolásticos medievales llamaban inexistencia intencional (o mental) de un objeto que nosotros, aunque con una expresión no completamente exenta de ambigüedad, llamamos relación con un contenido, dirección hacia un objeto" (vol. I, pp. 124-125). Brentano distingue tres tipos de intención: la *representación*, en la cual el objeto está simplemente presente en el sujeto; el *juicio*, en el cual el objeto es afirmado o negado; y el *sentimiento*, en el cual es amado u odiado. De Brentano, cf., además, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, de O. Kraus, Leipzig, Meiner 1921 y *Grundlegung unfd Aufbau der Ethik*, de F. Mayer-Hillebrand, Berna, Francke 1952. Sobre Brentano, cf. A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentano. Eine Einführung in seine Lehre*, de F. Mayer-Hillebrand, Berna, Francke 1951; L. Gilson, La *psychologie descriptive selon Franz Brentano*, París, Vrin 1955; *ibid.*, *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, ivi 1955; A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Milán, Vita e pensiero 1968. Sobre Brentano y Husserl: O. Kraus, introducción a la Psychologie..., cit.; M. Brück, *Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie*, Würzburg, Triltsch 1933; V. Fagone, "Tempo e intenzionalità". Brentano-Husserl-Heidegger, en *Archivio di Filosofia*, 1960, pp. 105-131; A. Civita, *La filosofia del vissuto*, Milán, Unicopoli 1982, pp. 9-66.

1.1.2.2 *La reducción fenomenológica*

Escribe aún Husserl a propósito de la *epoché*, en el *Nachwort* a las *Ideen*: "Es de una importancia fundamental, en este punto, darse cuenta claramente del significado de esta *epoché*, de esta puesta fuera de juego de la creencia en el ser respecto al mundo de la experiencia, y del propósito de recoger teóricamente la 'subjetividad pura', propósito que la *epoché*, precisamente, vuelve posible. Por un lado, son excluidos casi todos los juicios basados sobre la experiencia natural y concernientes a este mundo, el cual está siempre ya dado como existente, sin ser cuestionado y así son excluidas también todas las ciencias positivas que se basan en aquella fuente de verificación constituida por la experiencia natural-mundana. Dentro de estas ciencias, naturalmente también la psicología. Por otra parte, esta *epoché* permite considerar libremente al fenómeno universal: 'el mundo de la conciencia puramente como tal', en cuanto presente en la conciencia como un mundo que fluye, en miles de formas, en la vida de

la conciencia, como un mundo que aparece *'originaliter'* a través de multiformes y 'concordantes' experiencias y que en esta concordancia se caracteriza por la conciencia como un mundo 'realmente existente'; para ciertas particularidades, pero sólo para ciertas particularidades, puede suceder que este carácter de 'realidad' se vuelque en el carácter de una mera 'apariencia irreal'. Este fenómeno universal, el 'mundo existente para mí' (y, por consiguiente, existente también para nosotros) deviene para el fenomenólogo campo de su interés teórico, campo de una experiencia teórica de nuevo tipo y de una nueva indagación sobre la propia experiencia. El fenomenólogo se deja guiar por 'los fenómenos puros', o sea, por aquellos fenómenos que se proponen sobre la base de un consecuente comportamiento fenomenológico, y ve abrirse frente a sí a un reino infinito, concluido en sí, absolutamente autónomo, de lo existente: es el reino de la subjetividad pura o trascendental. Dentro de este reino todos los acontecimientos mundanos, que antes eran accesibles sobre la base del comportamiento natural, son representados por correspondientes fenómenos trascendentales, precisamente, aquellos fenómenos en los cuales, para él, la dimensión mundana simplemente 'es', esto es, en los cuales vale como existente y, ocasionalmente, como verificada.

"Una vez aclarada la reducción se está aún en capacidad de comprender cómo considera ella, en un sentido verdaderamente radical, al sujeto psicológico de la experiencia interna misma, y por lo tanto, a mi propio yo, el yo de ese cierto fenomenólogo. En el ámbito del campo de mis fenómenos trascendentales yo no valgo más, teóricamente, como el yo-hombre, no soy más un objeto real en el ámbito del mundo, el cual vale para mí como existente, sino soy puesto exclusivamente como sujeto para este mundo, y el mundo mismo es puesto en cuanto mundo que está presente así en mi conciencia, en cuanto me aparece tal cual, en cuanto es objeto de una creencia, en cuanto es juzgado predicativamente, valorado, etc.; todo esto, de modo tal, que la certeza de su ser forma parte a su vez del 'fenómeno', y no de otro modo, si no de mi tener-conciencia de y de sus 'contenidos'" (Husserl 1930, 921-922).

1.2.1 *Heidegger (1889-1976) y sus relaciones con Husserl*

Para una bibliografía heideggeriana, cf. H.M. Sass, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim am Glan 1968; *ibid.*, *Materialen zur Heidegger-Bibliographie*, ivi 1975; *ibid.*, *Martin Heidegger: Bibliography and Glossar*, Bowling Green 1982. Para los estudios posteriores a 1973, cf., además, F. Volpi, "Nochmals Heidegger? Ein Bilanz der neueren internationalen Heidegger-Forschung", en *Philos. Literaturanzeiger*, núm. 33 (1980), pp. 366-386, e "Interpretare Heidegger", en *Fenomenologia e società*, núm. 15 (1981), pp. 359-396. Cf., además, la bibliografía razonada en Vattimo 1971 (4a. ed. puesta al día 1985), 165-201.

Estudios generales sobre Heidegger: A. de Waehlens, *La philosophie de Heidegger*, Lovaina 1942 (7a. ed., 1971); W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Lovaina-París, Nawelaerts-Vrin 1950; O. Pöggeler, "Sein als Ereignis", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, núm. 13 (1959), pp. 597-632; *ibid.*, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske 1963; *ibid.*, comp., *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia-Berlín, Kiepenhauer und Witsch 1969; *ibid.*, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg-Múnich, Alber 1972; *ibid.*, comp., 1972; W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, Klett-Cotta 1961; Vattimo 1963; F.W. Von Hermann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt/M. Klostermann, 1974; Bubner 1981; V. Verra, Introduzione a Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. de M.E. Reina y de V. Verra, Roma-Bari, Laterza 1981, pp. VII-XXII; Ricœur 1983.

Sobre Heidegger y la fenomenología: G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn, Cohen 1930 (2a. ed., Leipzig, Teubner 1931); J. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl, Scheler, Heidegger*, Zúrich, Heitz 1939; J.-P. Sartre, "Une idée fondamentale de la 'Phénoménologie' de Husserl, l'intentionnalité", en *Nrf*, XXVII (después en *ibid.*, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard 1945),

E. Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París 1949; W: Biemel, "Husserls Encyclopaedia Brtiannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", en *Tijdschrift voor Philosophie*, núm. 12 (1950), pp. 246-280; *ibid.*, "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", en varios autores, *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, Friburgo-Múnich, Alber 1978, pp. 141-223; A. de Waehlens, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, París, PUF 1953; P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milán, Edizioni di "Comunità" 1963; L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Güttersloh, Mohr 1963; W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Nijhoff 1963; K. Lehmann, "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften M. Heideggers", en *Philos. Jahrbuch*, núm. 71 (1963-1964), pp. 331-357; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín-Nueva York, de Gruyter 1967 (2a. ed., 1970); J. Beaufret, "Husserl et Heidegger", en *ibid.*, *Dialogue avec Heidegger*, III, *Approche de Heidegger*, París, Gallimard 1974, pp. 108-154; Ricœur 1975; H.M. Sass, "Heideggers Konzept der Phänomenologie", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, núm. 2 (1977), pp. 70-75; J. Taminiaux, "Remarques sur Heidegger et les recherches logiques de Husserl", en *Revue Philosophique de Louvain*, núm. 75 (1977), pp. 74-100; O. Pöggeler, "Heideggers Neubestimmung der Phänomenologie", en varios autores, *Neuere Entwicklungen des Phänomensbegriffs*, Friburgo-Múnich, Alber 1980, pp. 124-162; F. Volpi, "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", en *Teoria*, IV, 1 (1984), pp. 125-162; Cristin, 1986; Rovatti 1987.

Sobre Heidegger y la hermenéutica: J.H. Theune, "Vom eigentlichen Verstehen. Eine Interpretation der hermeneutischen Fragestellung R. Bultmanns auf dem Hintergrund der Ezistenzanalyse M. Heideggers", en *Evangelische Theologie*, 1953, pp. 171-188; Staiger 1955; A. de Gelley, "Staiger, Heidegger and the Task of Criticism", en *Modern Language Quarterly*, 1962, pp. 195-216; B. Quelquejeu, "Herméneutique bultmannienne et analytique existentiale heideggerienne", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1965, pp. 577-596; O. Pöggeler, "Hermeneutische und mantische Phänomenologie", en *Philosophische Rundschau*, 1965, pp. 1-39; *ibid.*, "Heidegger et la filosofia ermeneutica", en *Itinerari*, núm. 3 (1980), pp. 21-43; Palmer 1969, 124-161; W. Marx, "Die Bestimmung des andersanfänglichen Denkens", en *ibid.*, *Vernuft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, La Haya, Nijhoff 1970, pp. 78-97, C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier 1974; J.V. Maraldo, *Der Hermeneutische Zirkel: Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Friburgo-Múnich, Alber 1974; W.G. Jankowitz, *Philosophie und Vorurteil*, Meisenheim am Glan, Hain 1975.

1.2.2 *La analítica del "Dasein" contra la reducción trascendental*

Habermas (1985a, 147-149) sintetiza de modo luminoso las transformaciones que Heidegger aporta a la idea de fenomenología: "La filosofía del sujeto debe ser superada por la conceptualidad de igual forma precisa y sistemática, pero aún *más profunda*, de una ontología existencial que continúa el procedimiento trascendental. Bajo esta denominación, Heidegger obliga a acercarse, de modo original, planteamientos téoricos hasta ahora inconciliables, los cuales, a veces, con el objetivo puesto en la mira para sustituir, sistemáticamente, los conceptos fundamentales de la filosofía del sujeto, indican una perspectiva sensata de investigación. En el capítulo introductorio de *Sein und Zeit*, Heidegger programa las tres grandes estrategias de elección conceptual, que abren la vía hacia la ontología fundamental. En *primer lugar*, él le confiere un sentido *ontológico* a la problemática trascendental. Las ciencias positivas se ocupan de problemas ónticos, formulan enunciaciones sobre la naturaleza y la cultura, sobre algo del mundo. El análisis de las condiciones de estos tipos ónticos de conocimiento, conducido con el método trascendental, explica, en fin, la constitución categorial de ámbitos objetuales como sectores del Ser [...] Este colorido ontologizante de la filosofía trascendental deviene comprensible, si

se considera que las ciencias mismas no dependen, como lo había afirmado el neokantismo, de actividades cognoscitivas suspendidas en el aire, sino que están instituidas en los concretos contextos de vida [...] En un *segundo* registro, Heidegger le concede al método fenomenológico el sentido de una *hermenéutica* ontológica. Fenómeno es, en el sentido de Husserl, todo lo que se muestra de por sí como sí mismo. Heidegger, traduciendo el término 'evidente' como 'lo que es manifiesto, alude, implícitamente, a los conceptos que se oponen allí, en lo escondido, en lo oculto, en lo encubierto. Los fenómenos llegan sólo indirectamente a manifestarse [...] El ámbito de la fenomenología es el ser alterado por lo existente. Es menester, por eso, un particular esfuerzo apofántico, para presentificar los fenómenos. Pero como modelo de tal esfuerzo, la intuición, como en Husserl, ya no sirve, sino la exégesis de un texto [...] en lugar de la descripción de lo inmediatamente intuido, subingresa la interpretación de un sentido que se sustrae a toda evidencia. En un *último* registro, Heidegger enlaza la analítica del ser-ahí, que procede, simultáneamente, de modo trascendental y hermenéutico, con un motivo de la *filosofía de la existencia*. El ser-ahí humano se autocomprende a partir de la posibilidad de ser o no ser sí mismo. Él está frente a la inevitable alternativa entre la autenticidad y la inautenticidad.

1.3 *Husserl y el horizonte del "Lebenswelt"*

Sobre el Husserl de la *Krisis*, y sus problemas del mundo-de-la-vida y de la historicidad, cf. P. Ricœur, "Husserl et le sens de l'historire", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 54 (1949); J. Wahl, "Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl", *ibid.*, núm. 57 (1952), pp. 17-45; *ibid.*, *L'ouvrage posthume de Husserl: la "Krisis". La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, París, Centre de documentation universitaire 1957; *ibid.*, *Husserl*, ivi 1958; J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, París, PUF 1954; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, La Haya, Nijhoff 1955; S. Strasser, "Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls", en *Philosophisches Jahrbuch*, núm. 67 (1959), pp. 130-142; W. Brünning, "La filosofía de la historia en Husserl y en Heidegger", en *Humanitas* (Tucumán), 1959, pp. 65-78; E. Paci, *Tempo e verità nella filosofia di Husserl*, Bari, Laterza 1961; *ibid.*, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milán, Il Saggaitore 1963; H. Holl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Friburgo-Múnich, Alber 1962; G. Piana, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Milán, Lampugnani Nigri 1965; L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Güttersloh, Mohr 1968; A. Pazanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haya, Nijhoff 1972; Habermas 1981.

Sobre el tema del *Lebenswelt* en las ciencias sociales, v. *infra*, IV, 1.2. Cf., además, Habermas 1981, así como Strasser 1963, y Spiegelberg 1981 y 1982[3].

1.4 *Ontología y hermenéutica en el 'segundo' Heidegger*

Sobre el papel ontológico y hermenéutico del lenguaje en Heidegger, téngase presentes, ante todo, los trabajos de Gadamer, Vattimo y Derrida. Cf., además, los siguientes estudios: J. Lohmann, "Heideggers 'ontologische Differenz' und die Sprache", en *Lexis*, 1948, pp. 49-196; M. Cruz Hernández, "Filosofía y estética del lenguaje en M. Heidegger", en *Revista de filosofía* (Madrid), 1949, pp. 253-277; H. Schweppenhäuser, "Studien über die Heideggersche Sprachtheorie", en *Archiv für Philosophie*, 1957, pp. 279-324; 1958, pp. 116-144; T.N. Munson, "Heidegger's Recent Thought on Language", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1960-1961, pp. 361-372; A.W.H. Adkins, "Heidegger and Language", en *Philosophy*, 1962, pp. 229-237; G. Penzo, "Fondamenti ontologici del linguaggio in Heidegger", en varios autores, *Il problema filosofico del linguaggio*, Padua, Liviana 1965, pp. 175-206; I. Bock, *Heideggers Sprachdenken*, Meisenheim am Glan, Hain 1966; W. Anz, "Die Stellung der Sprache bei Heidegger", en *Das Problem der Sprache*, de H.G. Gadamer, Múnich 1967; W. Biemel, "Dichtung und

Sprache bei Heidegger", en *Man and World*, 1969, pp. 487-514; H. Jaeger, *Heidegger und die Sprache*, Berna-Múnich 1971; K. Prange, "Heidegger und die Sprachanalytische Philosophie", en *Philos. Jahrbuch*, 1972, pp. 39-56; G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio en M. Heidegger*, Florencia 1973; A. Caracciolo, Introduzione a Heidegger 1959; G. Welch, *The sense of Language*, La Haya, Nijhoff 1973; Apel 1973, O. Pöggeler, "Philosophy in the Wake of Hölderlin", en *Man and World*, 1974, pp. 159-176; G.F. Sefler, *Language and World. A. Methodological Structural Synthesis within the Writings of M. Heidegger and L. Wittgenstein*, Atlantic Highland (N.Y.) 1974; T.A. Fay, *Heidegger. The Critic of Logic*, La Haya 1977; L. Amoroso, "Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione. Glosas al parágrafo 36 de 'Sein und Zeit'", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1976, pp. 1263-1275; U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Turín 1977; M. de Carolis, *Il linguagio originario in Heidegger*, Turín, Ed. di "Filosofia" 1978.

2.1 *Hans Georg Gadamer y la ontología hermenéutica*

Para una bibliografía gadameriana, cf., ante todo, Ripanti 1978, y Heinrichs 1972, 35-38. Ulteriores detalles y discusiones acerca de la perspectiva gadameriana se podrán encontrar en la conclusión del presente volumen ("Conclusión. Hermenéutica y crítica de la ideología").

Dentro de los trabajos de mayor interés, cf. Betti 1961 (para una discusión v. *infra*, III, 4.1.3); H. Kuhn, "Wahrheit und geschichtliches Verstehen", en *Hist. Zeitschrift*, 1961, pp. 376-389; A. de Waelhens, "Sur une hermenéutique de l'hermenéutique", en *Revue philosophique de Louvain*, 1962, pp. 573-591, K.O. Apel, revisión a la 1a. ed. de *Wahrheit und Methode*, en *Hegel-Studien*, vol. II, 1963, pp. 314-322; O. Pöggeler, revisión a la 1a. ed. de *Wahrheit und Methode*, en *Philos. Literaturanzeiger*, núm. 1 (1963), pp. 6-16; Pannenberg 1963; G. Vattimo, "Estetica ed ermeneutica in H.G. Gadamer", en *Rivista di estetica*, 1963, pp. 117-130 (ahora, en *ibid.* 1967, 169-184; y cf., además, *ibid.* 1979, 1981, y la introducción a Gadamer 1960, I-XLII); V. Verra, revisión a la 1a. ed. de *Wahrheit und Methode*, en *Filosofia*, 1963, pp. 412-418; *ibid.*, "Ontologia ed ermeneutica in Germania", en *Rivista di Sociologia*, 1973, pp. 111-140; *ibid.* 1976; *ibid.*, "Ermeneutica e conoscenza storica" en *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, de A. Bausola, vol. V, t. II, Brescia, La Scuola 1978, pp. 593-624 (con amplia bibliografía); *ibid.*, Introducción a H.G. Gadamer, *Hegel e l'ermeneutica*, Nápoles, Bibliopolis 1980, pp. 7-34; J. Lohman, "Gadamers Wahrheit und Methode", en *Gnomon*, 1965, pp. 709-718; P. Fruchon, "Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit", en *Archives de philosophie*, núm. 29 (1966), pp. 281-302; *ibid.*, "Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.G. Gadamer", *ibid.*, I (1973), II, III, IV (1974); J. Berger, "Historische Logik und Hermeneutik", en *Philos. Jahrbuch*, núm. 75 (1967), pp. 125-151; Habermas 1967; Palmer 1969, 162-217; G. Radzinski, *Contemporary Schools of Metascience*, Göteborg, Akademiförlaget, 2a. ed., 1970; J. Vanden-Bulcke, *H.G. Gadamer. Ein filosofie van het interpreten*, Brugge, Desclée de Brouwer 1973; Bianco 1974; G. Grossner, *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica, razionalismo*, 1977, trad. it. e introducción de F. Volpi, Roma, Città Nuova 1980; J.S. Hans, "H.G. Gadamer and Hermeneutic phenomenology", en *Philosophy today* (1978), pp. 3-19; D.C. Hoy, *The Critical Circle*, Berkeley-Los Ángeles, California U.P. 1978; P.C. Smith, "Gadamer's hermeneutics and ordinary language philosophy", en *The Thomist*, 1979, pp. 296-321; E. Berti, "Crisi della razionalità e metafisica", en *Verifiche*, núm. 4 (1980), pp. 389-421; H. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics", en *Review of Metaphysics*, núm. 1 (1980), pp. 3-23; Bubner 1981; Ricœur 1981; P. D'Alessandro, *Linguaggio e comprensione*, Nápoles, Guida 1982; A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, Maggioli 1982; *ibid.*, "Retorica ed ermeneutica en H.G. Gadamer", en *Verifiche*, núm. 2 (1982), pp. 227-248; P. de Vitiis, "Linguaggio e filosofia della identità en H.G. Gadamer", en *Teoria*, núm. 1 (1982), pp. 39-53; U. Regina, "Anticipazioni valutative e apertura ontologica nelle teorie ermeneutiche di M. Heidegger, R. Bultmann, H.G. Gadamer", en *Interpretazione e valori*,

de G. Galli, Turín, Marietti 1982, pp. 139-172. Me permito, asimismo, remitir a Ferraris 1986 (sobre Gadamer, 221-227).

2.2 *Jacques Derrida y la desconstrucción*

Se nos limita aquí a una selección de la literatura secundaria. Indicaciones, en general, sobre la bibliografía primaria se pueden encontrar en la bibliografía concluyente del presente volumen. Para una información más en la línea de una comprensión intelectiva, cf., la bibliografía de G. Sertoli en el fascículo monográfico sobre Derrida, "Derrida o la lezione di calcolo", en *Nuova Corrente*, núm. 84 (1981), pp. 181-192; para posteriores actualizaciones, me permito remitirlos a mi reseña "Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica", en *Nuova Corrente*, núm. 93-94 (1984), pp. 351-377.

Para la recepción de Derrida en Francia, cf. E. Jabès, *Ca suit son cours*, Montpellier, Fata Morgana 1975, E. Levinas, "Tout autrement", en *ibid.*, *Noms propres*, ivi 1976; J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, París, Éd. du CNRS 1977; *Les fins de l'homme, à partir du travail de Jacques Derrida*, de Ph. Lacoue-Labarthe y de J.-L. Nancy, París, Galilée 1981; J. Bouveresse, *Le même et l'autre*, París, Éd. de Minuit 1979; *ibid.*, *Rationalité et cynisme*, ivi 1984.

Sobre Derrida en la cultura estadunidense: P. de Man, *Blindness an Insight*, Nueva York, Oxford U.P. 1971; J.R. Searle, "Reiterating the Differences: a Replay to Derrida", en *Glyph*, núm. 1 (1977), pp. 198-208; R. Rorty, "Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy", en *Journal of Philosophy*, núm. 74 (1977), pp. 673-681, y cf., además, Rorty 1979 y 1982, 197-223; E. Said, "The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions", en *Critical Inquiry*, núm. 4 (1978), pp. 673-714; D.C. Hoy, "Forgetting the Text: Derrida's Critique of Heidegger", en *Boundary 2*, núm. 8 (1979), pp. 223-236; R. Gasché, "Deconstruction as Criticism", en *Glyph*, núm. 6 (1979), pp. 177-216; *ibid.*, "Joining the Text: From Heidegger to Derrida", en *The Yale Critics: Deconstruction in America*, de Arac, Godzich y Martin, Minneapolis, University of Minnesota Press 1983, pp. 156-175; *ibid.*, 1986; Culler 1982, 85-225 (y bibliografía 281-302); C. Norris, *The Deconstructive Turn. Essays in the Rhetoric of Philosophy*, Londres y Nueva York, Methuen, 1983.

Derrida en Alemania: Frank 1980, 141-210; 1982; 1983, 259-295, 573-607; A. Schubert, *Die Dekodierung des Menschen. Dialektik und Antihumanismus im neueren französischen Strkturalismus*, Giessen, Fokus-Verlag, 1981; J. Schreiber, *Das symptom des Schreibens*, Frankfurt/M.-Berna-Nueva York, Lang, 1983; Gadamer 1985a; 1985b; Habermas 1985a, 164-188.

En Italia: Vattimo 1980; 1985b, 35-68; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Milán, Feltrinelli-Bocca 1981, pp. 52-66; S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Nápoles, Guida 1984; Eco 1984, 229-234; C. Sini, Introducción a la trad. it. de J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Milán, Jaca Book 1984; Rovatti 1987, 38-55. Me permito remitir, además, a Ferraris 1982 y 1984.

2.2.3 *"No existe verdadero sentido de un texto"*

Sobre el papel de Mallarmé y de Valéry según Derrida, cf. "Qual quelle. Les sources de Valéry" (1971), ahora, en Derrida 1972, 325-363; Id., *La dissémination*, París, Éd. du Seuil 1972; Id., "Mallarmé", en *Tableau de la littérature française: de Madame de Staël à Rimbaud*, París, Gallimard 1974, pp. 368-379. Para una discusión, cf. B. Johnson, "Mallarmén and Austin", en *ibid.*, *The Critical Difference: Essays in the Rhetoric of Contemporary Reading*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins U.P. 1980, pp. 52-66; E. Franzini, *Il mito di Leonardo. Sulla fenomenologia della creazione artistica*, Milán, Unicopoli 1987.

3.1.1 *El renacimiento de las hermenéuticas bíblicas*

Para una bibliografía de la hermenéutica teológica en nuestro siglo, cf. Heinrichs 1972, 180 ss. Cfr, además, H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Múnich, 1966, y F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Basilea-Viena, Herder, 1970 (con amplia bibliografía). Para posteriores informaciones, cf., aquí, a continuación, las bibliografías para Bultmann y la nueva hermenéutica.

Obras principales de Karl Barth: *Der Römerbrief*, Berna, 1919; *Die Theologie und die Kirche*, ivi 1924; *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zúrich 1931 (2a. ed., Zollikon 1958); *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zúrich 1932 ss.; *Die Schrift und die Kirche*, ivi 1947; *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, ivi 1947. Sobre Barth: *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag*, Múnich 1936 (con bibliografía de Barth, continuado por C. Von Kirschbaum, 1936-1948, en *Evangelische Theologie*, 1948-1949); L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, Sansoni 1943; J. Hamer, *Karl Barth*, París 1949; B. Gherardini, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Roma 1950; E. Riverso, *La teologia esistenzialista di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema*, Nápoles 1955; H. Bouillard, *Karl Barth*, 3 vols., París 1957 (con amplísima bibliografía); H. Meynell, Londres 1965; B. Willems, *Introduzione al pensiero di Karl Barth*, Brescia 1966.

3.1.2 *Rudolf Bultmann (1884-1976) y el 'primer' Heidegger*

Obras de Bultmann: *Die Geschichte der synootischen Tradition*, Gotinga 1921 (3a. ed., 1957); *Jesus*, Tubinga, Mohr 1926 (2a. ed., Berlín 1951); *Glauben und Verstehen*, Tubinga, Mohr 1933-1965 (compilada en 4 vols., de los ensayos escritos de 1924 en adelante); *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1941 (5a. ed., 1956); "Neues Testament und Mythologie", en *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Múnich 1941 (reimpreso en *Kerygma und Mythos*, I, de W. Bartsch, Hamburgo, 1948, 4a. ed., 1960); *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1948-1953 (public., en fascículos; 3a. ed. aumentada 1958); *Das Urchristentum im rabnen der antiken Religionen*, Zúrich 1949 (2a. ed., 1954); *History and Eschatology*, Edimburgh 1957 ("Gifford Lectures"); K. Jaspers-R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Múnich 1954; *Exegetica*, de E. Dinkler, Tubinga, Mohr 1967. Principales traducciones italianas de obras de R. Bultmann: *Storia ed scatologia*, Milán 1962; *Il cristianesimo primitivo nell'ambito delle religioni antiche*, Milán 1964; *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, de I. Mancini, Brescia, Queriniana 1970; *Gesù*, trad. con introducción de I. Mancini, Brescia, Paideia 1972; *Credere e comprendere*, trad. de A. Rizzi, Brescia, Queriniana 1977.

Sobre Bultmann cf. la bibliografía en Heinrichs 1972, 183, H.R Mackintosh, *Types of Modern Theology. From Schleiermacher to Barth*, Londres 1937; E. Steinbach, *Mythos und Geschichte*, Tubinga 1951; CH. Hartlich-W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubinga 1952; J. Barth, "R. Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen", en *Theologische Studien* 34 (1953); J. Dillenberger-C. Welch, *Protestant Christianity Interpreted Through Its Development*, Nueva York 1954; F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, 2a. ed., Stuttgart 1954; J. Bernhart, *Bibel und Mythos*, Múnich 1954; L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann*, París 1954; H. Fries, *R. Bultmann, K. Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955; H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Tubinga 1955; J. Macquarrie, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Londres 1955; R. Marlé, *Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament*, París 1956 (2a. ed. aumentada 1966; A. Caracciolo, "Il problema della demitizzazione ne l dialogo Bultmann-Jaspers", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1957, pp. 300-321 y 488-514; H. Haug, "Offenbarungstheologie und philosophische Daseinsanalyse bei R. Bultmann", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1958, pp. 201-253; varios autores, *Il*

problema della demitizzazione, en *Archivio di filosofia*, núms. 1 y 2, 1961, y, en general, los *Acuerdos* de los encuentros anuales entre los teólogos y los filósofos organizados por E. Castelli, Roma, Istituto di Studi filosofici 1961 ss.; varios autores, *Kerygma and History. A symposium on the Theology of R. Bultmann*, Nueva York 1962; F. Bianco, *Distruzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, Milán 1962, *ibid.*, 1974; I. Mancini, "Mito e demitizzazione", en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1962; *ibid.*, "R. Bultmann e la precomprensione esistenziale", *ibid.* 1963, pp. 59-80; *ibid.*, "Bultmann e la demitizzazione", *ibid.* 1963, pp. 343-381; G. Greshake, *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Essen 1963, varios autores, *Zeit und Geschichte. Dankesgabe and Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tubinga 1964; F. Vonessen, *Mythos und Wahrheit. Bultmanns. "Entmythologisierung" un die Philosophie der Mythologie*, Einsiedeln 1964; B. Gherardini, *La seconda Riforma*, vol. II, Brescia 1966, pp. 382-496; J. Macquarrie, *Scope of Demythologizing Bultmann and his Critics*, Londres 1966; G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann*, Tubinga, Mohr 1967; K. Rahner, de, *Orizzonti attuali della teologia*, vol. II, Roma 1967; F. Ardusso-G. Ferretti-A. Pastore-U. Perone, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Turín, Sei 1972; F. Donadio, *Critica del mito e ragione teologica*, Nápoles, Guida 1983. Cf., además, a continuación, las bibliografías de Fuchs y de Ebeling.

3.1.3.1 *Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling*

Escritos de E. Fuchs: "Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis. Zum Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 13 (1932), pp. 307-323; "Probleme der neutestamentlichen Theologie", en *Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahrsbericht 1942/46*, Múnich 1948, pp. 168-182; "Das Problem der theologischen Exegese des Neuen Testaments", en *Evangelische Theologie*, núm. 9 (1949), pp. 1-11; "Bultmann, Barth und Kant", en *Theologische Literaturzeitung*, núm. 76 (1951), pp. 461-468; "Warum fordert der Glaubean Jesus Christus von uns ein Selbstverständnis", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 48 (1951), pp. 342-359; "Das entmythologisierte Glaubensärgernis", en *Evangelische Theologie*, núm. 11 (1951-1952), pp. 398-415; "Das theologische Programm Rudolf Bultmanns", en *Studium Generale*, núm. 5 (1952), pp. 106-110; "Frontwechsel um Butlmann?", en *Theologische Literaturzeitung*, núm. 77 (1952), pp. 11-29; *Was ist Theologie?*, Tubinga Mohr 1953; *Hermeneutik*, Bad Cannstadt 1954; "Entmythologisierung und Säkularisierung", en *Theologische Literaturzeitung*, núm. 79 (1954), pp. 723-732; "Gesetz, Vernunft und Geschichte", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 51 (1954), pp. 251-270; "Die der Theologie durch die historisch-kritische Methode auferlegte Besinnung", en *Evangelische Theologie*, núm. 18 (1958), pp. 256-268; "Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert?", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 56 (1959); *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation*, 1959, 2a. ed., Tubinga Mohr 1965; "Das hermeneutische Problem", en *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, ivi 1964, pp. 357-366.

Escritos de Gerhard Ebeling: *Evangelische Evangelienauslegung*, Múnich 1942; "Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 47 (1950), pp. 1-46; "Die Anfänge voh Luthers Hermeneutik", *ibid.*, núm. 48 (1951), pp. 172-230; "Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem", en *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schrifte auf dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, núms. 207-208, 1954; "Die 'nichtreligiose Interpretation biblischer Begriffe'", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 52 (1955), pp. 296-360; "The Meaning of 'Biblical Theology'", en *The Journal of Theological Studies*, núm. 6 (1955), pp. 210-255; Ebeling 1959; "Jesus und der Glaube", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 55 (1958), pp. 64-110; "Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie", *ibid.*, núm. 56 (1959); "Wort Gottes und Hermeneutik", *ibid.*; *Wort Gottes und Glaube.*

Gesammelte Aufsätze, Tubinga Mohr 1960 (2a. ed., 1962); voz "Tradition, dogmatisch", en *Die religion in Geschichte und Gegenwart*, 3a. ed. ivi 1962, vol. IV, coll. 976-984; *Einführung in die theologische Sprachlehre*, ivi 1971.

Otros textos vinculados con la nueva hermenéutica: K.H. Miskotte, *Zur biblischen Hermeneutik*, Theologische Studien 55, Zollikon 1959; K. Frör, *Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, Múnich 1961; E. Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tubinga, Mohr 1962.

Sobre la nueva hermenéutica: Gadamer 1960, 383; Id. 1962, 256; L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehens*, Gütersloh 1961; varios autores, *Der spätere Heidegger und die Theologie*, Zúrich 1964; J.M. Robinson, "The New Hermeneutic at Work", en *Interpretation*, núm. 18 (1964), pp. 346-359; *ibid.* 1965, 55-98; G. Stachel, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, Einsiedeln, Benziger 1967, n. ed. aumentada, Múnich, Kösel 1968.

3.2 *Existencia y hermenéutica. La reflexión de Luigi Pareyson*

Una bibliografía completa de los escritos de Pareyson, puesta al día en 1977, se puede encontrar en A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Milán, Vita e Pensiero 1980, pp. 141-165. A continuación, proporcionamos aquí la lista de las obras principales en sus diferentes ediciones: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, Loffredo 1940 (n. ed. con el título *Karl Kaspers*, Casale, Monferrato, Marietti 1983); *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, Sansoni 1943 (n. ed. ivi 1950, reimpresión 1971); *Fichte*, Turín, Ed. di "Filosofía" 19-50 (n. ed. Milán, Mursia 1976); *L'estetica dell'idealismo tedesco*, ivi 1950 (reedición parcial: *L'estetica di Kant*, Milán, Mursia 1968); *Esistenza e persona*, Turín, Taylor 1950 (2a. ed. ivi 1960; 3a. ed. ivi 1966; 4a. ed. Génova, il Melangolo 1985); *Estetica: teoria della formatività*, Turín, Ed. di "Filosofia", 1954 (2a. ed., Bolonia, Zanichelli 1960; 3a. ed., Florencia, Sansoni 1974); *L'estetica e i suoi problemi*, Milán, Marzorati 1961; *Teoria dell'arte*, ivi 1965; *Conversazioni di estetica*, Milán, Mursia 1966; *L'esperienza artistica*, Milán, Marzorati 1974; Schelling (presentación y antología), Turín, Marietti 1975; *Etica ed estetica di Schiller*, Milán, Mursia 1983. Otros estudios de particular importancia: traducción, introducción y comentario a G.A. Fichte, *Rivendicazione della libertà di pensiero*, Turín, Chiantore 1945 (introducción pp. 7-62); traducción, introducción y comentario a J. Locke, *Due Trattati sul governo*, y a R. Filmer, *Il Patriarca*, Turín, Utet 1948 (introducción pp. 9-44); traducción e introducción a G.A. Fichte, "La seconda dottrina della scienza (1798)", en *Rivista di filosofia*, núm. 3 (1950), pp. 191-202; prefacio y conclusión a G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari, Laterza 1974 (4a. ed.), pp. 7-19 (prefacio) y 145-154 (conclusión); *L'estetica di Valéry*, Turín, Viretto 1959 (excepto para la A.A. 1958-1959); Presentación y antología de G.A. Fichte, en *Grande antologia filosofica*, vol. XVII, Marzorati, Milán 1971, pp. 847-902 (introducción y bibliografía); F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milán, Mursia 1974 (introducción, pp. 5-32, y traducción de las *Lezionidi Stoccarda* y de las *Conferenze di Erlangen*); *Schellingiana rariora*, Turín, La bottega di Erasmo 1977; "La sofferenza inutile di Dostoevskij", en *Giornale di metafisica*, n.s., IV (1982); pp. 123-170.

Sobre Pareyson, cf. Gadamer 1960, 86, 151; 1969, 367; U. Eco, *La definizione dell'arte*, Milán, Mursia 1967; Vattimo 1967; L. Rossi, *Situazione dell'estetica in Italia*, Turín, Paravia 1976, pp. 77-78; A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, cit.; G. Riconda, "La philosophie de l'interpretation de Luigi Pareyson", en *Archives de Philosophie*, XLIII (1980), pp. 177-184; G. Modica, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Roma 1980; M. Ravera, "Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche: il concetto di 'tradizione' in Pareyson e Gadamer", en varios autores, *Estetica ed ermeneutica*, Nápoles, Pironti 1981, pp. 135-161; S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Roma-Bari, Laterza 1984, pp. 72-76; V. Verra, "Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo", en varios autores, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, ivi 1985, pp. 353-421.

PARTE IV
HERMENÉUTICA Y EPISTEMOLOGÍA

La hermenéutica no se opone, en principio, a la ciencia. Lo que resta por determinar es, sin embargo, el sentido y el ideal de cientificidad y de hermenéutica, que en su desarrollo histórico han adquirido caracteres determinados a veces y no reducibles a un concepto unitario. Se ha visto, por ejemplo, cómo la sospecha platónica en las confrontaciones con la hermenéutica nació del hecho de que el intérprete (como oráculo o como poeta) no está en capacidad de verificar el mensaje que transmite, es decir, de establecer si es verdadero o falso. Frente al saber del intérprete y del poeta, se sitúa entonces la idea de la *episteme* como conocimiento de la verdad de la cosa; pero ciertamente aquí el ideal de conocimiento no se identifica con el limitado de ciencia, que hemos aprendido a conocer, como tal, del positivismo en adelante.

Tampoco se puede justificar simplemente la alternativa entre hermenéutica y epistemología sobre la base de la diferenciación de sus objetos de estudio y ámbitos de acción. Desde este punto de vista, es poco significativa la contraposición entre las investigaciones de filosofía natural en el occamismo y la *scientia civilis* humanista. Aun aquí nos las tenemos que ver con una autocomprensión ideológica tanto más ineficaz en cuanto que –como muchas veces se ha puesto de relieve– la *scientia civilis* no es más que el reflejo especular de las investigaciones de filosofía natural, su negación abstracta. Y, por lo demás, el nuevo planteamiento de la problemática de la cientificidad a partir de Bacon y Spinoza, por ejemplo, no excluye el momento filológico: filología y estudio de la naturaleza son vistos en ellos como momentos complementarios, incluso desde la acción a pesar de todo lo relevante de la metáfora del libro de la naturaleza, que justifica una consideración de tipo filológico en las investigaciones físicas. Por otra parte, la falacia innata en esta alternativa que se basa en la relación con el objeto se demuestra ampliamente en las vicisitudes de las ciencias del espíritu durante la segunda mitad del siglo XIX. Dilthey funda las *Geisteswissenschaften* inicialmente en la comprensión de las expresiones de la vida psíquica, pero establece así una distinción muy sutil entre estas y las *Naturwissenschaften* porque, como observó Windelband, la sede de la vida psíquica es investigable total y legítimamente por una *Naturwissenschaft* como la psicología.

Pero el desarrollo de las ciencias del espíritu del siglo XIX demuestra aún cómo la antítesis entre la científica y la hermenéutica no puede apoyarse tampoco en una distinción metódica. La diferenciación entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas o entre explicación y comprensión está todavía completamente enredada en el horizonte positivista. Asimismo, el comprender en las ciencias idiográficas aspira a la objetividad y a la exclusión metódica de la subjetividad. Desde este punto de vista, la tentativa de las ciencias del espíritu del siglo XIX por justificar el sentido epistemológico del comprender frente a la explicación característica de las ciencias de la naturaleza, se realiza plenamente, pero más allá de las intencio-

nes y de las autocomprensiones de las *Geisteswissenschaften*: porque en ellas el comprender no es más que la sombra o la metamorfosis de la explicación.

Con todo, si en el siglo XX se reaplantea, con una intensidad difícil de soslayar, el problema de las relaciones entre hermenéutica y epistemología, esto ocurre al interior de un marco de referencia que, por un lado, mantiene significativas continuidades con sus versiones precedentes y, por otro, es profundamente transformado. Las ciencias del espíritu no dejan de cuestionarse su propia legitimidad como sucedía en la época del historicismo. Pero, por otra parte, las *Naturwissenschaften* y el discurso epistemológico sobre ellas sufren nuevas transformaciones no son completamente remisibles al marco del debate del siglo XIX. Y sobre todo la hermenéutica, de Heidegger en adelante, abandona su relación primaria con las ciencias del espíritu. Si bien aquí también es impropio y esquemático hablar de una *hermenéutica*, describir un decurso homogéneo y constante, sobra decir que la determinación ontológica del comprender, como se constituye en Heidegger, replantea el problema del diálogo entre hermenéutica y epistemología en términos muy transformados. Ciertamente, la condena de la ciencia se da en Heidegger sin apelación: la ciencia no piensa, sino cumple actividades derivadas y subordinadas respecto a un fundamental comportamiento hermenéutico (esta limitación, como tal, asume también la pretensión metodológica de verdad de las ciencias del espíritu). Sin embargo, esta autotrascendencia de la hermenéutica que rompe con la tradición de las *Geisteswissenschaften*, dentro de las cuales se había canonizado en el siglo XIX se realiza en nombre de una pretensión de verdad más fundada, que se afirma precisamente en el nexo entre hermenéutica y ontología: un discurso sobre el ser que no es más que el ser del ente indagado por las ciencias del espíritu y por las ciencias de la naturaleza, así como por la filosofía anterior, definida como metafísica. El rechazo heideggeriano de la epistemología se dirige, pues, hacia un ideal determinado de *episteme*, el de la metafísica.

Sin embargo, aun en la época de máxima fortuna de la hermenéutica ontológica heideggeriana no ha decaído jamás la cuestión de tipo epistemológico: ya sea en los que insistieron en la problemática diltheyeana de la relación hermenéutica-ciencias del espíritu o en el intento por conjugar hermenéutica y fenomenología, dentro de la definición de una lógica hermenéutica. Pero es sobre todo *después* de Heidegger cuando se ha presentado el problema de una justificación epistemológica de la hermenéutica. En un cierto sentido, muy amplio, es acaso la investigación de una complementariedad entre comprensión y explicación la que constituye el rasgo característico de la hermenéutica postheideggeriana. Ya la urbanización gadameriana pasa por la recuperación de la tradición humanista de la filología y por una disminución de las inaccesibilidades terminológicas y conceptuales de Heidegger; pero sigue habiendo una desconfianza sustancial en las confrontaciones con la ciencia, en donde sigue siendo válido, aunque en forma menos explícita, el principio según el cual la ciencia no piensa. En Ricœur, con la recuperación de la fenomenología, y en Habermas y Apel, a través de la problemática de la crítica a la ideología y a la mediación entre hermenéutica y cientística, la rehabilitación hermenéutica del problema epistemológico está, por el contrario, explícita: dicho brevemente, la pretensión de universalidad de la hermenéutica filosófica debe justificarse, además, respecto a la forma del saber más difundida en la modernidad, que no es ni la tradición humanista, ni la fundación ontológica, sino la epistemología en sus articulaciones dentro de las ciencias de la naturaleza (y aquí la hermenéutica desplegaría un

papel de socialización y mediación del saber científico, análogo al desempeñado por la retórica antigua respecto de la tradición literaria clásica) y de las ciencias del espíritu (y aquí la hermenéutica interviene, en primera persona, alentando problemas de fundación, justificación y, en el caso de la crítica de la ideología, de emancipación).

No menos significativo que este movimiento de la hermenéutica hacia la epistemología en las filosofías continentales es, sin embargo, el camino inverso de la epistemología a la hermenéutica, el cual ha caracterizado la disolución del neopositivismo en las filosofías anglo-americanas. Es un proceso que ha cubierto los últimos treinta años y que se ha articulado ya sea en la búsqueda de una filosofía analítica de la historia, después de la crisis del modelo nomológico de Hempel, o en la imposición del discurso wittgensteiniano acerca de la analogía entre los juegos lingüísticos y las formas de vida, lo cual, por una parte, relativiza el modelo de la ciencia (asumida, ahora, como *un* juego lingüístico entre muchos y no como el modelo con el cual debe conformarse todo conocimiento filosófico) y, por la otra, alienta el problema en torno a la posibilidad de una filosofía analítica de la acción, que se vincula tanto a los problemas de una *Analytical Philosophy of History*, como a los asuntos –en última instancia hermenéuticos– relativos a la intencionalidad como causa de la acción, y a las proposiciones que no describen una acción, sino la producen (la temática de lo performativo en Austin, el problema de la intencionalidad y del silogismo práctico en Anscombe y en von Wright, la identificación de la acción con el lenguaje en la sociología wittgensteiniana de Winch).

1. ¿LÓGICA HERMENÉUTICA?

1.1 LA ESCUELA DE DILTHEY: SPRANGER Y ROTHACKER (*)

Justamente, en la medida en que no se puede hablar de un curso homogéneo de la hermenéutica, junto con la tematización de la dimensión ontológica del comprender prosigue, aún en la época de *Sein und Zeit*, el desarrollo de la tradición diltheyeana. En ella el problema que se vincula de nuevo al debate metodológico de la segunda mitad del siglo XIX es establecer el tenor epistemológico específico del comprender y de las *Geisteswissenschaften*, ya sea desde el punto de vista teórico o en la discusión concreta interna de las disciplinas particulares, de la historiografía a la psicología y a la pedagogía.

La dialéctica en las *Naturwissenschaften* y de las *Geisteswissenschaften* constituye el horizonte general de la búsqueda de Eduard Spranger (1882-1963). Discípulo de Dilthey y profesor en la Universidad de Leipzig, Berlín y Tubinga, Spranger se opone a la asimilación positivista entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; estas últimas, en efecto, tienen una tarea en alguna medida más originaria que las ciencias de la naturaleza, o sea, la ubicación del hombre no en el cosmos sensible, sino más bien, en el inteligible, poniendo fin a formas y estructuras constitutivas de la humanidad histórica, las *Lebensformen*. Con base en este presupuesto, Spranger asigna igualmente a las ciencias del espíritu la tarea de un peculiar conocimiento de la naturaleza, el que la concibe (hegeliana y diltheyeanamente) como objetivación del espíritu. El problema es, sin embargo, como lo era ya para Dilthey, la determinación del estatuto del *Geist*. Objeto y órgano de las *Geisteswissenschaften*, el espíritu es, sin embargo, simultáneamente el ámbito de indagación de una ciencia empírico-natural como la psicología. Spranger, en el marco de la extensión del dominio de acción del espíritu, distingue dos modos de acercamiento al psiquismo. El primero es el de la *Geisteswissenschaft*, el cual reconoce las estructuras del espíritu objetivado, las formaciones transindividuales e intersubjetivas en las cuales se manifiesta la vida histórica, esto es, precisamente, las *Lebensformen*. Una ciencia semejante no tiene, propiamente, nada de natural, en la medida en que examina las normas, ante las cuales los sujetos empíricos constituyen su propia espiritualidad o la asimilan a través de un acto de comprensión. El segundo modo es el de la psicología propiamente dicha, que se ocupa del sujeto individual, pero que de algún modo no resulta fundamental respecto a la *Geisteswissenschaft*: en realidad el sujeto no tendría sentido o valor ni posibilidad de definirse como tal, si no es justamente en relación con las *Lebensformen* que lo modelan. Así que Spranger, por una parte, pone a punto una *Strukturpsychologie* que rompe el aislamiento del individuo poniéndolo en relación con las más amplias entidades espirituales con que él se relaciona; y, por la otra, propone una descripción de las diferentes *Lebensformen* entendidas como tipos ideales constitutivos de la autocomprensión de las individualidades singulares (tal descripción es abordada sistemáticamente, en su obra principal, *Lebensformen Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 1914, donde son defini-

dos seis tipos ideales fundamentales: el hombre teórico, económico, estético, social, religioso, y del poder).

Otra, entre las mayores personalidades de la escuela de Dilthey, es Erich Rothacker (n. en 1888), profesor en Heidelberg y, desde 1928, en Bonn (en esta Universidad, en el *Archiv für Bregriffsgeschichte*, fundado por él en 1955, se ha formado Karl Otto Apel). Autor de un monumental *Handbuch der Philosophie* (cf., en particular, el vol. II, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1927, y el vol. IV, *Geschichtsphilosophie*, 1934, así como de obras tales como *Individuum und Gemeinschaft* (1919), *Probleme der Kulturanthropologie* (1942), *Mensch und Welt* (1948) y *Mensch und Geschichte* (1950), Rothacker se propone formular una sistemática de las *Weltanschauungen* históricas en las cuales los hombres de tiempo en tiempo han regulado su propio comportamiento. "Lo que nosotros queremos 'comprender' y lo que constituye el misterio auténtico del comprender es la interrogante: ¿a partir de qué razones profundas un espíritu productivo ha elegido su propia *Weltanschauung* entre las *Weltanschauungen* posibles? [...] Cualquier contenido de una *Weltanschauung* se funda en una relación vital, y esta relación debe crear contenidos, o sea, ante todo, interpretaciones del contenido del mundo y de la vida" (Rothacker 1927, 138). La proximidad respecto al concepto sprangeriano de las *Lebensformen* es aquí evidente: la civilización es, en efecto, un estilo de vida que se objetiva y proyecta en el horizonte de la comprensión. Pero, de igual forma, se manifiesta el límite histórico-formalista de un acercamiento semejante: Rothacker aplica a todas las épocas el concepto esencialmente moderno de *Weltanschauung* confiriéndole una validez objetiva, por cuanto se trata de la expresión más típica de la autocomprensión moderna del mundo (vale aquí la crítica de Heidegger: "Las expresiones 'en imágenes del mundo moderno' y 'la imagen moderna del mundo' expresan lo mismo en formas diversas y aluden a algo impensable en épocas precedentes [por ejemplo, una 'imagen del mundo', medieval o antigua]. No es que la imagen del mundo siendo medieval devenga moderna; sino es el constituirse del mundo en imagen, lo que distingue y caracteriza al Mundo Moderno", Heidegger 1950, 89).

La enumeración de las figuras mayores de la escuela de Dilthey, no se agota con Spranger y Rothacker. Una lista, por lo demás incompleta, debería incluir al menos a Theodor Litt (1880-1962), profesor en Leipzig y en Bonn, y autor de obras como *Conocimiento y vida* (1923), *Kant y Herder intérpretes del mundo espiritual* (1930), *Pensar y ser* (1930); Otto Friedrich Bollnow, profesor emérito de filosofía y pedagogía en la Universidad de Tubinga y autor de una monografía fundamental sobre Dilthey (1936), de una reconstrucción de la problemática del comprender (1949) y, más recientemente, de una amplia compilación de estudios sobre la hermenéutica (cf., en particular, el vol. I, *Sobre la filosofía de las ciencias del espíritu*, 1982); y Emile Staiger, germanista y filólogo, conocido especialmente, por un estudio sobre el arte de la interpretación (1955).

1.2 ASPECTOS DEL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO: SCHELER, LIPPS, SCHÜTZ (*)

Aún más difícil es redactar un catálogo de los resultados del movimiento fenomenológico y de sus implicaciones hermenéuticas en el ámbito de las ciencias sociales y de la filosofía

nacida de la renovada discusión del concepto de *Lebenswelt*, en el último Husserl. Para un reconocimiento sumario, conviene remitirse a los clásicos estudios de Herbert Spiegelberg (1981 y, sobre todo, 1982[3]), así como a las anotaciones críticas sobre Spiegelberg desarrolladas por Gadamer en la "Philosophische Rundschau" (Gadamer 1963b); y, por lo que concierne específicamente a los desarrollos de la fenomenología en las ciencias sociales, es oportuno tener presente la reconstrucción de Stephan Strasser (1963).

La figura que se perfila más claramente en el movimiento fenomenológico es la de Max Scheler (1874-1928). Discípulo de Dilthey y de Simmel e influenciado por la obra de Nietzsche, Scheler ha sido considerado por mucho tiempo (pero, en resumidas cuentas, sin razón) como el otro gran discípulo de Husserl junto a Heidegger. Sus indagaciones orientadas principalmente en el sentido de la ética y de la sociología estaban, sin embargo, apuntaladas por intereses propiamente especulativos. "Scheler, escribe Gadamer, "era hijo del siglo de la ciencia, una mente especulativa de primer orden, la cual, sin embargo, tomaba muy a pecho la inserción de las ciencias en la metafísica" (Gadamer 1977, 61). En este sentido, Scheler anticipa motivos que serán propios de la reflexión husserliana sobre el *Lebenswelt*, pero lo hace con una entonación vitalista-existencial peculiar que determinará la acusación de antropologismo por parte de Husserl. (Entre las obras de Scheler cf., en particular, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, 1916; *Escritos para la filosofía y teoría de la concepción del mundo*, 4 vols., 1923-1924; *Sociología del saber*, 1926; *El puesto del hombre en el cosmos*, 1927).

Para una reconstrucción del nexo entre hermenéutica y epistemología es más significativa sin embargo, la actividad de un filósofo mucho menos conocido, Hans Lipps (1889-1941). Médico que se doctora posteriormente en filosofía en Gottinga en 1921, Lipps fue directamente influido por el magisterio de Husserl, profesor en esa Universidad hasta 1916. Sus obras incluyen: las *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis* (2 vols., 1927-1928); *Die Menschliche Natur* (1941); los dos volúmenes póstumos *Die Verbindlichkeit der Sprache* (1944) y *Die Wirklichkeit des Menschen* (1954); y, sobre todo, su obra mayor, las *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938).

La lógica hermenéutica a que aspira Lipps, se ubica, para usar sus palabras, "entre el pragmatismo y la filosofía de la existencia": el influjo de *El ser y el tiempo* y sus implicaciones pragmatistas conducen de hecho a Lipps a afrontar el problema de la lógica de un modo diferente al de la logística como mera formalización, para recuperar en ella las raíces práctico-existenciales. "La antigua definición del hombre como *zoon logon echon* expresa el hecho de que en el discurso se establece una relación libre entre dos existencias. El *logos* no es, a diferencia de la *ratio*, una facultad; con la expresión *logon echon* no se define la naturaleza, sino la esencia del hombre, cuyo estatuto revela que el hombre se relaciona, conscientemente, consigo mismo aun al relacionarse con las cosas" (Lipps 1938, 289). En las *Untersuchungen*, escribe Gadamer, "se ha operado un retorno a Aristóteles y a las raíces de la lógica asertiva con el fin de preparar el trasfondo en el cual el lenguaje pueda ser puesto de relieve como relación viviente con las cosas y como un acto existencial. La cuarta sección, intitulada 'Palabra y significado' constituye un verdadero *pendant* de la célebre primera investigación lógica de Husserl; ni la expresión, ni el signo, ni ninguna coordinación sólida de palabra y significado están en capacidad de decirnos qué representa el lenguaje para el hombre" (Gadamer 1977, 133).

La lógica es reconducida, genealógicamente, al ámbito de las relaciones intersubjetivas y de las finalidades propiamente humanas, de las cuales la logística es una alienación tardía. "En la perspectiva de Lipps", ha observado Rüdiger Bubner, "a pesar de un estilo un poco anticuado, se puede reconocer una potencial contribución a la actual discusión sobre los actos lingüísticos" (Bubner 1981, 43). ¿En qué sentido? Reconectando la lógica a sus funciones pragmáticas y humanas, Lipps estudia el planteamiento del *logos* en el contexto de la acción; esto es –retomando el planteamiento aristotélico, no tanto en el sentido de designar, o sea, en cuanto que (con la terminología de Austin: v. *infra* 3.3.2) se califica como un *logos* "*semainei*" indagativo; más bien, el *semainein* del *logos*, en Aristóteles, equivale al indicar algo de alguien, lo que lleva al primer plano la dimensión antropológico-existencial de la lógica, la relación del signo y del uso del signo con los sujetos que lo producen y se lo acreditan (es decir, la dimensión *pragmática*). "La *hermenéutica*, como originario estructurarse de un mundo para un *Dasein* existencial, suministra el horizonte de esta teoría de la lógica. Los juicios que conllevan determinaciones de verdad o falsedad se remiten a los actos significativos dentro de un contexto intersubjetivo. Ellos dependen, en resumidas cuentas, de situaciones que se revelan, ante todo, a la luz de las orientaciones prácticas del *Dasein* como situaciones particulares. Además, los actos lingüísticos se dirigen siempre, primero, hacia un *partner* discursivo, para el que se significa algo, aun cuando se presenten como constataciones neutrales. La lógica formal, en su sentido corriente, se representa, por eso, como resultado de una abstracción artificial, en la cual se desatienden el contexto de la relación intersubjetiva y la situación caracterizada por la acción y la decisión" (Bubner 1981, 44).

Temáticas análogas, referidas al problema de la acción social y de su redescripción científica, están presentes en Alfred Schütz (1899-1959), que se formó en Alemania en contacto con Husserl, pero ejerció su mayor influjo en el ámbito de la sociología americana, desde la cátedra defendida en la New School for Social Research de Nueva York. La obra principal del periodo europeo es *La estructura significante del mundo social* (1932), la cual, desde el título, se opone a *La estructura lógica del mundo,* de Carnap, publicada cuatro años antes; es decir, al manifiesto del proyecto positivista de una ciencia unificada. Los resultados de la reflexión de Schütz en el periodo norteamericano son, por el contrario, recogidos en los tres volúmenes de los *Collected Papers* (1962-1966). Schütz, se propone aportar una fundación fenomenológica de la sociología, para la cual, los sujetos de la acción social no son considerados, a través de un ilusorio metodologismo, como simples 'objetos'; los sujetos sociales, al contrario, preinterpretan el mundo propio y precisamente esta condición hermenéutica e intersubjetiva constituye el ámbito específico de investigación para una fenomenología del mundo social. "El fin crítico de las ciencias sociales y, por lo tanto, también de la sociología incluyente, es la explicación y la explicitación máximas de aquello que comúnmente se piensa en relación con la vida social de quien vive en ella" (Schütz 1932, 319). Ahora bien, observa Habermas, "El punto de partida de Schütz es la intersubjetividad del mundo de las interacciones cotidianas. En este plano de intersubjetividad estamos en relación con los demás hombres como sujetos; la relación entre nosotros y ellos no es equivalente a la relación entre nosotros y las cosas de la naturaleza; al contrario, hablando y actuando en conjunto, nos encontramos en perspectivas recíprocamente condicionadas y en papeles recíprocos, en la misma relación de comunicación. De este carácter de la experiencia comunicativa tampoco la sociología

podrá emanciparse nunca completamente, si no al precio de no entender más el sentido de sus datos. La sociología no puede separar los hechos en su ámbito objetual desde ese plano de intersubjetividad sobre el cual se constituye [...] los conceptos científicos deben vincularse a los esquemas interpretativos del propio sujeto-agente. Sólo entonces, las construcciones conceptuales agotan la tradición precientífica del conocimiento que funda e interpreta la praxis cotidiana y, al mismo tiempo, la reconstruye" (Habermas 1967, 172-173).

1.3 CASSIRER Y LA FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS (*)

También la reflexión de Ernst Cassirer (1874-1945) demandaría un tratamiento mucho más amplio. Para nuestros fines, siguiendo a Habermas (1967, 38ss.) nos limitaremos a indicar un rasgo relevante de la filosofía de las formas simbólicas, la cual, afronta problemáticas inherentes al 'giro lingüístico' en la filosofía y en las ciencias sociales. Autor de monumentales reconstrucciones historiográficas dirigidas al examen del desarrollo del problema gnoseológico en la filosofía moderna (baste recordar *El problema del conocimiento*, 4 vols., 1906 y ss.; *Concepto de sustancia y concepto de función*, 1910; *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., 1923-1929), Cassirer se propone superar las aporías a las cuales había llegado el neokantismo de Heidelberg (y, en particular Rickert) y aparejado a lo anterior, la justificación epistemológica de las ciencias de la cultura.

El horizonte de referencia, para la justificación de las *Kulturwissenschaften* ya no es para Cassirer, una crítica del conocimiento que, kantianamente, haga abstracción del papel del lenguaje apoyándose en la función constitutiva de las categorías de una conciencia pura. Es ante todo en el ámbito lingüístico-simbólico y en su función trascendental respecto al conocimiento donde tiene que hacerse una reedificación para determinar la especificidad gnoseológica de las ciencias de la cultura. El reconocimiento sistemático de este ámbito es la tarea de una filosofía de las formas simbólicas que estudie los modos a través de los cuales se ha determinado la comprensión del mundo que orienta la conciencia individual. Tal horizonte, sin embargo, atraviesa el campo de referencia y la metodología de las ciencias y viene a asumir otras funciones simbólicas tales como el mito, la religión y el arte. "Ninguna de estas formas", escribe Cassirer, "se decide plena y simplemente en la otra o se puede deducir de la otra, sino cada una de ellas designa un determinado modo de concebir espiritualmente, en el cual y mediante el cual se constituye, al mismo tiempo, un aspecto específico de lo real" (Cassirer 1923-1929, 10).

La *función* espiritual que hace de los objetos fenómenos, toma la delantera epistemológica a la *sustancia* nouménica de aquellos mismos objetos. La filosofía y las ciencias de la cultura (que se derivan en este punto y que están plenamente equiparadas con ella) tienen la tarea específica de investigar la estructura lógica de las formas simbólicas y liberarse de cualquier estatuto gregario respecto a las ciencias de la naturaleza, ya que semejante subordinación sólo se puede justificar con base en una primacía de la sustancia sobre la función. Y, con todo, la autonomía metodológica y gnoseológica de las *Kulturwissenschaften*, que son elevadas al nivel de la metateoría, presenta limitaciones fundamentales, que introducen una insupe-

rable debilidad en la filosofía de las formas simbólicas; nos vienen aquí a la mente los *impasses* registrados en el historicismo diltheyeano. "Cassirer coloca a las *ciencias* de la cultura en un plano donde no se puede distinguir más que una filosofía de las formas simbólicas. Su carácter de ciencia les ha sido sustraído.

"La interpretación del dualismo de las ciencias en el marco de una construcción operada por la razón representativa, demanda un alto precio. Las aserciones de las ciencias nomológicas no pueden sostener seriamente su pretensión específica de validez empírica, desde el momento en que los lenguajes científicos en los cuales son formuladas, se descubren, por principio, sobre el mismo plano del lenguaje de los mitos y de las fábulas" (Habermas 1967, 41-42).

2. DE LA HERMENÉUTICA A LA EPISTEMOLOGÍA

2.1 HERMENÉUTICA, FENOMENOLOGÍA, EXISTENCIALISMO. LA MEDIACIÓN DE PAUL RICOEUR (*)

Nacido en Valence en 1913, Paul Ricœur ha enseñado en la Universidad de Estrasburgo y de París-Sorbona; actualmente, imparte ciclos de conferencias en la Universidad de Chicago. Su filosofía constituye un gran intento de mediación entre las exigencias epistemológicas de la fenomenología, de las ciencias humanas con base estructural y de algunos resultados de las filosofías analíticas, por una parte, y la hermenéutica en sus fronteras ontológicas y existencialistas, por la otra. La primera fase del pensamiento ricœuriano está dedicada a una lectura paralela del existencialismo y de la fenomenología: en 1947, Ricœur publica (con Mikel Dufrenne) el volumen *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* y en 1948, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et philosophie du paradoxe*, a la vez que, en 1950, publica, bajo su cuidado, la traducción francesa de la *Idee* de Husserl. En los años cincuenta, Ricœur desarrolló sistemáticamente la mediación entre fenomenología y existencialismo, en los tres volúmenes de la *Philosophie de la volonté* (1950-1960) y en *Histoire et vérité* (1955). Es en el marco de estas investigaciones que Ricœur elabora una *epistemología del símbolo* como estudio de las expresiones multívocas en las cuales el hombre condensa los momentos significativos de su propia existencia y de la tradición. Arrancando de esta epistemología, Ricœur llega, por lo tanto, en los años sesenta, a la tematización explícita del problema hermenéutico: en cuanto expresión polisémica y existencialmente caracterizada, el símbolo no se presta a una decodificación puramente epistémica, sino que exige un trabajo hermenéutico; o mejor, la hermenéutica descubre la propia razón de ser justamente en la interpretación de los símbolos. "LLamo símbolo a toda estructura de significaciones en las cuales un sentido directo, primario, literal, designa para lo excedente otro sentido, indirecto, secundario, figurado, que puede ser condensado sólo a través del primero [...]. La interpretación es el trabajo mental que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implícitos en la significación literal [...] Símbolo e interpretación devienen así conceptos relativos; hay interpretación allí donde hay sentido múltiple y la interpretación es la que propicia que la pluralidad de sentidos se manifieste" (Ricœur 1969, 26).

Es en el marco de esta problemática donde se inscriben obras como *De l'interprétation. Essai sur Freud*, (1966) y *Le conflit des interprétations* (1969), en las cuales el nudo símbolo-interpretación se examina a través de una confrontación entre filosofía, fenomenología de las religiones y ciencias humanas. Más recientemente Ricœur ha llevado su hermenéutica del símbolo hacia el análisis de las valoraciones filosóficas de la metáfora (*La métaphore vive*, 1975), y de allí hacia un amplio estudio de las relaciones entre existencia, temporalidad y narración, donde la narración es considerada como un desarrollo del nudo simbólico-metafórico (cf., los tres tomos de *Temps et récit*, 1983-1985).

2.1.1 *Hermenéutica y fenomenología*

La actualidad de la fenomenología para la hermenéutica se hace valer, por Ricœur, en dos niveles. El primero es la remisión a la filosofía como ciencia rigurosa: reencontrar la fenomenología en la hermenéutica, significa recuperar en ella la esencia epistemológica de una manera más radical que a través de una renovación de la perspectiva diltheyeana, tanto más por cuanto la epistemología de Husserl, sobre todo la de la *Krisis*, tiene presente y desarrolla las objeciones heideggerianas contra el objetivismo ingenuo que anima la ciencia galileana. Desde este punto de vista, la aportación de la fenomenología al replanteamiento del problema hermenéutico es doble. Al respecto escribe Ricœur: "Por una parte, la crítica del 'objetivismo' es llevada a sus últimas consecuencias justamente en la última fase de la fenomenología; esta crítica del objetivismo concierne al problema hermenéutico no sólo indirectamente, desde el momento en que se opone a la pretensión de la epistemología de las ciencias naturales de suministrar a las ciencias humanas un modelo único, metodológicamente válido, sino también directamente, desde el momento en que cuestiona el intento por proveer a las *Geisteswissenschaften* de un método objetivo como el de las ciencias naturales. Por otra parte, la última fenomenología de Husserl articula su crítica del objetivismo con una problemática positiva que allana el camino hacia una ontología de la comprensión; esta nueva problemática tiene por tema el *Lebenswelt*, el 'mundo de la vida', o sea, un estrato de la experiencia anterior a la relación sujeto-objeto, la cual ha dado a todas las variedades del neokantismo su tema conductor" (Ricœur, 1969, 22). El proyecto de una filosofía como *strenge Wissenschaft* no excluye, por lo tanto, un reconocimiento de los rasgos metafísicos de la tradición epistemológica (tanto más prosigue Ricœur, cuanto que aun la reflexión husserliana que va de las *Investigaciones lógicas* a las *Meditaciones cartesianas*, había ya puesto el sujeto como polo intencional y portador de un proyecto al tematizar las bases para la crítica heideggeriana del dualismo sujeto-objeto).

Pero el recurrir a la fenomenología tiene, en Ricœur, además, una segunda valoración. No se trata solamente de integrar epistemológicamente la radicalidad de la hermenéutica heideggeriana, sino de llevar a cabo también un reconocimiento fenomenológico completo del lenguaje y del mundo de la vida, que Heidegger había excluido prosiguiendo un tránsito inmediato de la comprensión a la ontología. Aquí Ricœur contrapone a la 'vía corta' seguida por Heidegger una 'vía larga' que pasa a través de las ciencias humanas. "Por más extraordinaria que sea la fuerza de seducción de esta ontología fundamental, yo propongo sin embargo explorar otro camino para articular de manera distinta el problema hermenéutico y la fenomenología. ¿Por qué este replegarse frente a la analítica del *Dasein*? Por las dos razones siguientes: con el modo radical de interrogar usado por Heidegger los problemas que han impulsado nuestra investigación no sólo permanecen sin solución, sino se han perdido de vista. Nos preguntamos: ¿cómo dar un *organon* a la exégesis, es decir, a la inteligencia de los textos? ¿Cómo dar un fundamento a las ciencias históricas frente a las ciencias naturales? ¿Cómo arbitrar el conflicto de las interpretaciones rivales? En una hermenéutica fundamental precisamente estos problemas dejan de ser, considerados y con la siguiente finalidad: esta hermenéutica no está destinada a resolverlos, sino a disolverlos. Por lo demás, Heidegger no ha querido considerar ningún problema particular concerniente a la comprensión de

este o aquel ente: ha querido reeducar nuestro ojo y reorientar nuestra mirada; ha querido que subordinásemos el conocimiento histórico a la comprensión ontológica [...], pero no nos suministra ningún medio para mostrar en qué sentido la comprensión propiamente histórica se deriva de esta comprensión originaria. ¿No es, pues, mejor partir de las formas derivadas de la comprensión y mostrar en ellas los signos de su derivación? Esto implica que se tomen los puntos de partida desde el plano mismo en el cual se ejercita la comprensión; esto es: del plano del lenguaje.

"Esta primera observación conduce a la segunda. Para que sea posible el paso del comprender epistemológico al ser del comprender, se necesitaría, primeramente, poder describir de manera directa –sin preocupación epistemológica previa– el ser privilegiado del *Dasein*, tal como está constituido en sí mismo, y descubrir luego la comprensión como uno de estos modos de ser. La dificultad de pasar del comprender, como forma de conocimiento, al comprender como forma de ser, consiste en lo siguiente: la comprensión, que es un resultado de la analítica del *Dasein*, es la misma por la cual y en la cual este ser se comprende como tal. ¿No es, por consiguiente, otra vez *en el lenguaje* mismo que es menester buscar la indicación según la cual la comprensión es un modo de ser?

"Estas dos objeciones contienen también, al mismo tiempo, una propuesta positiva: sustituir la vía corta de la analítica del *Dasein* por la vía larga que arranca del análisis del lenguaje. Conservaremos así, constantemente, el contacto con las disciplinas que buscan practicar la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la *verdad* propia de la comprensión, del *método* puesto en práctica por las disciplinas nacidas de la exégesis. Si, por lo tanto, hay que poder elaborar una nueva problemática de la existencia, esto no puede ser más que a partir y sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación, común a todas las disciplinas hermenéuticas" (Ricœur 1969, 24).

2.1.2 *El regreso a la epistemología de Heidegger*

La *démarche* seguida por Ricœur considera, pues, la enciclopedia de los conocimientos lingüísticamente transmitidos como la vía para constituir una hermenéutica ontológica. En este punto es necesario evitar sin embargo dos malentendidos: el primero consistiría en ver en la perspectiva de Ricœur un simple rebote del proyecto fenomenológico y una ruptura clara con Heidegger y con su herencia; el segundo podría surgir del hecho de que la enciclopedia de los conocimientos lingüísticos parece volver a evocar lejanamente la sistemática hegeliana. Entonces, el nexo hermenéutica-epistemología se instituiría o sobre un plano trascendentalista o sobre un plano enciclopédico –y en ambos casos la explicación prevalecería sobre la comprensión.

Ahora bien, Ricœur no propone un simple regreso a Husserl en contra de Heidegger. Por una parte, toda la problemática husserliana es reconsiderada a la luz de la radicalización ontológica de la hermenéutica: como se ha visto, en el Husserl de las *Ideen*, Ricœur descubre, primero, las *premisas* de una reflexión filosófica que será completamente desarrollada sólo por Heidegger; el Husserl de la *Crisis* adquiere un significado propio en la medida en que dialoga con *El ser y el tiempo*. Por otra parte, Ricœur no sólo retorna simplemente a Hus-

serl, sino, al contrario, se propone rehabilitar a Heidegger a través del hallazgo de presupuestos epistemológicos y críticos en la *lignée* ontológica del comprender.

En particular, Ricœur subraya cómo *El ser y el tiempo* está cargado de implicaciones epistemológicas: primero, por su continuidad con la fenomenología, en cuanto lógica de lo visible, es del todo explícita, de modo que el *logos* hermenéutico de la analítica del *Dasein* es continuamente comparado con un logos apofántico, epistemológico-demostrativo; después, porque la hermenéutica de *El ser y el tiempo* no deja jamás de interrogarse sobre las condiciones de posibilidad del propio discurso, por consiguiente, confronta una problemática de tipo kantiano-trascendental (y la analítica del *Dasein* se sirve de cuasi-categorías, como la de ser-en-el-mundo, situación, comprensión, que son el equivalente existencial de las categorías gnoseológicas kantianas), en fin, porque la problemática de las ciencias del espíritu (del tipo de saber garantizado por ellas y por su fundación), porque es disuelta y no resuelta por Heidegger, constituye un presupuesto esencial de *El ser y el tiempo*. De modo que la analítica del *Dasein*, más que un ir hacia adelante, respecto a la epistemología, constituye una respuesta ontológico-crítica a problemas epistémicos, con lo que la *pars destruens* prevalece claramente sobre la *pars construens*: "Parece que, con Heidegger, se cumple el movimiento hasta llegar al fundamento, pero no 'la segunda navegación' –para decirlo con Platón–, a saber, la que debería reconducir a la epistemología de las ciencias humanas" (Ricœur 1981, 68).

En Gadamer, en fin, prosigue Ricœur, el problema de una epistemología hermenéutica no es eludido. La pareja *verdad* y *método* debería estar sujeta a una lectura en términos menos antitéticos: la rehabilitación del prejuicio no se resuelve en una aceptación pasiva de la tradición porque el momento de la *aplicación* en que el intérprete verifica el prejuicio transmitido, tiene un papel análogo al del experimento científico; la implicación del intérprete en su 'objeto' es la evidencia de una situación ineludible, pero es también la premisa para una toma de distancia activa al enfrentarse con el texto que evite el objetivismo de una epistemología ingenua, sin por esto desembocar en resultados puramente anti-científicos. La *extrametodicidad* prevalece sobre la *antimetodicidad*, de modo que en Gadamer "la filosofía hermenéutica no es una antiepistemología, sino una reflexión sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología" (*ibid.*, 72).

2.1.3 *Existencialismo y enciclopedia*

El tránsito a través de la mediación lingüístico-cultural constituye el presupuesto de la 'vía larga' de Ricœur: no existe comprensión, ni mucho menos reflexión del sujeto sobre sí mismo sin enciclopedia: "Yo soy, yo pienso; existir para mí es pensar; yo existo en cuanto pienso. Pero esta verdad es una verdad vana, es como un primer paso que no puede ser seguido por algún otro, hasta que el *ego* del *ego cogito* no se ha recuperado enteramente a sí mismo en el espejo de sus objetos, de sus operaciones y, finalmente, de sus actos. La reflexión es una intuición ciega, si no está mediada por las que Dilthey llamaba las expresiones en las cuales la vida se objetiva [...] Así, la reflexión es una crítica, no en el sentido kantiano de una justificación de la ciencia o del deber, sino en el sentido de que el *cogito* no puede ser recuperado más que por la vía mediada de un desciframiento aplicado a los documentos de su vida. La

reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que son testimonio de este esfuerzo y de este deseo" (Ricœur 1969, 31):

Pero, esta reflexión no es la vía por la cual el sujeto puede trascenderse en un saber absoluto, al término de un periplo enciclopédico de la cultura: más bien, es el lugar en el cual el *cogito* se recoge en su perfección y en su determinación histórico-cultural. Enciclopedia y existencialismo, en la 'vía larga' de Ricœur, no se excluyen. Las ciencias del hombre y las ciencias de la naturaleza (con una perspectiva que nos remite al Foucault de *Les mots et les choses*) no manifiestan la omnipotencia gnoseológica del sujeto de la metafísica moderna, sino muestran en ellas más bien la perfección y la caducidad. La tematización epistemológica no espera conseguir la transparencia final de la reflexión absoluta, sino, al contrario, expone la opacidad constitutiva del comprender: "la reflexión debe devenir interpretación, en cuanto no me es posible afirmar el acto de existir en otro lugar más que en los signos diseminados en el mundo. Éste es el motivo por el cual una filosofía reflexiva debe incluir los resultados, los métodos y los presupuestos de todas las ciencias que buscan descifrar e interpret r los signos del hombre" (Ricœur 1965, 63). "Pero el sujeto que se interpreta interpretando los signos no es más un *cogito*: es un existente, que descubre, mediante la exégesis de su vida, que es situado en el ser aun antes de situarse y de poseerse. Así, pues, la hermenéutica descubriría un modo de existir que de principio a fin seguiría estando para *ser interpretado*. Sólo la reflexión, aboliéndose como reflexión, puede reconducir a las raíces ontológicas de la comprensión. Pero es todo lo que llega continuamente al lenguaje mediante el movimiento de la reflexión" (Ricœur 1969, 25).

2.1.4 *Complementariedad entre explicación y comprensión* (*)

El presupuesto de la complementariedad entre epistemología y hermenéutica es existencialista: el ser en el mundo del hombre es una experiencia de perfección, pero, para que ésta se plasme en su propia densidad de efecto, es necesario que se sustancie en las formas culturales de la tradición, en una enciclopedia y en una epistemología. Aquí Ricœur hace interactuar la analítica del *Dasein* de Heidegger con la tradición de Dilthey y de Husserl: de Dilthey extrae la concepción del espíritu objetivo como tema cultural e institucional de las expresiones de la vida; del último Husserl hereda el tema de una fenomenología del mundo de la vida que no excluya la epistemología, sino reconozca en ella una fase esencial de la autocomprensión del sujeto. Sin embargo, a diferencia de que en Dilthey (y, en una cierta medida, que en el mismo Husserl de la *Idee*), Ricœur subordina el momento epistemológico al existencial: las ciencias valen menos como explicación de la vida (operación en última instancia imposible por la impracticabilidad de una reflexión absoluta) que como vestigio y testimonio de la perfección de todo lo que vive.

Esta primera y más general caracterización del nexo epistemología-hermenéutica puede, entonces, ser traducida como lo que, en el marco conceptual gadameriano, es el nudo hermenéutica-retórica, en el sentido de que el tránsito del comprender a través de la enciclopedia tiene, en Ricœur, el valor de una reconciliación con la tradición (la cual en el mundo moderno es, ante todo, y por lo demás, una tradición científica) y con orientación práctica.

Ricœur escribe: "La ciencia misma, de hecho, es culturalmente eficaz sólo a través de la retórica, la cual es superior por la comprensión depositada en el lenguaje ordinario. Y a la misma fuente recurre la hermenéutica cuando se dirige al *atopon* de nuestra orientación en el mundo y se propone llevar a buen fin la apropiación de la tradición" (Ricœur 1981, 82).

Pero algo diferente respecto a Gadamer son los modos concretos en los cuales Ricœur articula esta relación. Para Gadamer la comprensión extrametódica de la verdad, aunque no sea antitética, sino heterogénea respecto a la explicación científica, debe justificarse y descubrir sus propias razones, remitiéndose a la tradición humanista de las *Geisteswissenschaften*. Así que, explicación y comprensión, en rigor, no se excluyen, sino se ubican seguramente en planos distintos y, sobre todo, recurren a tradiciones diferentes (tanto más cuanto que, para Gadamer, la ciencia no es un lenguaje, sino más bien, un *flatus vocis* que aspira a desaparecer frente a la cosa significada). Por el contrario, en Ricœur prevalece la tentativa de hacer converger las dos tradiciones, para así introducir explícitamente las problemáticas de la *crítica* y de la *verificación* en el marco de la comprensión hermenéutica, desde la tradición de Dilthey, y principalmente de Husserl, prevalecen, sin duda, sobre la herencia de Heidegger.

Esto se ve con particular claridad en la teoría del texto (sobre lo cual cf.; asimismo la conclusión 3.2). Ricœur retoma la tradición de la exégesis bíblica y de la hermenéutica literaria, la cual constituye el ámbito originario en el cual se ha desarrollado el problema del comprender, y lo confronta con las teorías de la literatura de base estructural que se desarrollaron a partir de los años cincuenta-sesenta y orientadas en forma cientificista. Dos son las ventajas de esta integración. La primera es que en una epistemología de la explicación de los textos literarios, la hermenéutica no descubre simplemente un antagonista o a su otro, sino además sus propios orígenes, al remontarse a la distinción relativamente tardía entre explicación y comprensión. Pero, sobre todo, la complementariedad entre explicación y comprensión asume el valor de un *double bind* constitutivo entre ajeno y perteneciente a una tradición, crítica objetivante y reconocimiento del carácter de *wirkungsgeschichtlich* del texto transmitido; la semiótica y el análisis estructural son el complemento crítico de una hermenéutica simbólica: "ningún análisis estructural [...] sin inteligencia hermenéutica de la transferencia de sentido (sin metáfora, sin *traslación*), sin esta donación indirecta de sentido que instituye el campo semántico, a partir del cual pueden ser identificadas las homologías estructurales [...] Pero inversamente, no hay tampoco inteligencia hermenéutica sin remitirse a una economía, a un orden, en el cual la simbólica tenga significado [...] Se deriva de allí que la comprensión de las estructuras no es exterior a una comprensión que tenga como tarea *pensar* a partir de los símbolos; ella es hoy el intermediario indispensable entre la ingenuidad simbólica y la inteligencia hermenéutica" (Ricœur 1969, 75).

Se desprende de ello que "La comprensión y la explicación no se oponen como dos métodos. En sentido estricto, sólo la explicación es metódica. La comprensión es el momento no metódico que precede, acompaña y circunda la explicación. En este sentido, la comprensión incluye la explicación. De nuevo, la explicación desarrolla analíticamente la comprensión. Es ésta proyección, en el plano epistemológico, con una implicación más profunda en el plano ontológico, entre la pertenencia de nuestro ser a los seres y al ser, y el distanciamiento, la que hace posible cualquier objetivación, cualquier explicación y cualquier crítica" (Ricœur 1981, 90).

2.2 HERMENÉUTICA, CIENTÍSTICA Y CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA. LA MEDIACIÓN DE KARL OTTO APEL (*)

Nacido en Düsseldorf en 1922, Apel estudió con Erich Rothacker, en un ambiente caracterizado por el debate posdiltheyeano sobre las ciencias del espíritu; en este clima es donde se insertan los primeros estudios de Apel: la historia del concepto de comprender, publicada en 1955 en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, y los estudios sobre el problema del lenguaje en la tradición humanista: *El lenguaje en Nicola Cusano* (1955) y *La idea del lenguaje en la tradición del humanismo de Dante a Vico* (1963). Partiendo de estos presupuestos, Apel piensa en comparar la tradición humanista-romántica con los resultados de las filosofías radicales y de las filosofías analíticas. Esto se realizó concretamente en dos sentidos: la integración de la hermenéutica con las temáticas de la *crítica de la ideología* y la propuesta de un encuentro entre la hermenéutica y el *linguistic analysis* en los términos de una *Sprachhermeneutik*.

2.2.1 *La semiotización del kantismo*

Para que la hermenéutica pueda llegar a tener un estatuto epistemológico es menester que reflexione sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión. El punto de partida de la reflexión de Apel es un asunto de tipo trascendental. Pero un cuestionamento de este tipo es amenazado por dos resultados antitéticos e igualmente problemáticos. Por una parte, está el camino seguido por Heidegger, en el cual la interrogante respecto a las condiciones de posibilidad del comprender nos remite al carácter finito del *Dasein* como proyecto proclamado: lo trascendental de la comprensión es la existencia, con lo que Heidegger se eleva desde los límites de un conocimiento puramente formal como era el profesado por el neokantismo de inicios del siglo XX y, en parte, de la fenomenología. Lo trascendental se historiza y se existencializa, pero, con esto, deja presentarse como trascendental, al menos, en sentido riguroso. En efecto, él no indaga ya sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino hace depender nuestro conocer de nuestro existir y, en última instancia, de nuestra relación con el ser. De modo que un trascendental ontológico salva el carácter hermenéutico del conocimiento, pero se autocontradice, porque no describe condiciones de *posibilidad*, sino más bien, el modo *efectivo* de nuestro ser en el mundo.

Por otra parte, un simple retorno a Kant sería rehusado anticipadamente por las posiciones de Heidegger y perdería cualquier sentido genuinamente hermenéutico. De modo que, puesta en estos términos, la exigencia de una epistemologización de la hermenéutica parece irrealizable y la explicación y la comprensión parecen excluirse recíprocamente. Apel se propone moverse alrededor de este *impasse* a través de una semiotización del kantismo, la cual se perfila como proyecto de integración de la hermenéutica y la científica, donde el encuentro entre estos componentes, sin embargo, se hace posible, por la mediación de la crítica de la ideología, con base en la cual la exigencia epistemológica se retraslada en términos antropológicos y culmina con un proceso de emancipación.

2.2.2 *El recurso a la filosofía analítica del lenguaje*

En un nivel muy general, el *Linguistic turn* que dan tanto la hermenéutica como la filosofía analítica, provee indicios de reforma del proyecto kantiano. A la pregunta "¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" ya no se podrá responder recurriendo a categorías prelingüísticas, a una comprensión tácita y referida a la conciencia como polo formal último. Categorías y conciencia son concebidas lingüísticamente, ya sea en el sentido de que el lenguaje es el horizonte más general dentro del cual ellas se constituyen o en el sentido de que las categorías y la conciencia están ya orientadas por los modos de su formulación lingüística.

Pero esta confluencia entre tradición hermenéutica y filosofía analítica debe estar articulada, limitándose a un acercamiento sólo formal.

El autor de referencia para este diálogo entre tradiciones es, en primer lugar, Wittgenstein. La hermenéutica de Heidegger y la filosofía wittgensteiniana no se ponen en comunicación solamente por la tematización del papel trascendental del lenguaje, sino además, por al menos, uno de los objetivos subyacentes al giro lingüístico: el proyecto de una superación de las formas transmitidas por la metafísica y la interrogante respecto a la cordura de la tradición filosófica anterior: "No sólo Wittgenstein, también Heidegger alimenta en las comparaciones de la metafísica tradicional *qua* ontología, una sospecha crítica del sentido que se expresa en el problema fundamental relativo al sentido del 'ser'. Para el Wittgenstein maduro, la metafísica se funda en una especie de autoextrañamiento del lenguaje, cuya función auténtica (práctico-vital) ha equivocado el planteamiento filosófico y cae en el olvido de la metafísica. Para Heidegger, la metafísica se funda en el autoequívoco inicial del problema del ser y en el olvido del ser que resulta de ello; o sea, desde el punto de vista del ser humano, en una especie de autoextrañamiento de la 'Existencia' humana que equivoca su apremio más peculiar, el ser, el cual ya está siempre en toda comprensión mundana, desde el momento en que ella 'está sujeta' a la constitución lingüístico-categorial de este apremio, al espectáculo del ente que se encuentra intramundanamente" (Apel 1973, 5).

Heidegger y Wittgenstein tienen en común una sospecha en torno al sentido del ser. Pero, el modo en el que esta sospecha se articula, traza la separación entre la hermenéutica y la filosofía analítica. Para la hermenéutica, como ocurre paradigmáticamente en Heidegger, el problema es la *comprensión*: no es la ontología transmitida por la *Seinsgeschichte* la que se pone a debate, sino, ante todo, la comprensión que nosotros tenemos en ella. La recuperación del sentido del ser no puede, por lo tanto, hacerse a través de una exclusión de la metafísica, sino más bien, mediante una comprensión que arranque del malentendido y que conduzca a "pensar verdaderamente el ser". Ya aquí la hermenéutica se inserta en una perspectiva histórico-conmemorativa que choca con la *démarche* de la filosofía analítica y que parece incluso comprometer la posibilidad de un trascendental lingüístico, ya que esto viene a identificarse con una vicisitud histórico-destinal sobre la cual no tendremos nunca un control absoluto.

La intervención de Apel en la herencia de Heidegger consiste, entonces, en una atenuación de las implicaciones más resueltamente antiepistemológicas del heideggerismo. En la relación ontología-comprensión-lenguaje, Apel excluye el primer término. La pregunta so-

bre el sentido del ser se transforma por la discusión del sentido del diálogo social y de la posibilidad de una comprensión recíproca no distorsionada. La crítica de la ideología seculariza la ontología; al mismo tiempo, la desplaza en un plano utópico: el fin del coloquio no es la anamnesis de la tradición, como retroceso al sentido del ser, sino la búsqueda de un diálogo social no alienado. La puesta en juego es ahora la teleología de una sociedad transparente a la cual se debe llegar a través de una praxis emancipatoria. La ontología como discurso sobre el *ser* se transforma aquí, en la propuesta de un *deber ser* pensado en términos de anticipación.

Esta perspectiva crítico-utópica puede, pues, apoyarse en el modo en que Wittgenstein articula el problema de la metafísica. Wittgenstein se pregunta si la tradición tiene un sentido y concluye que los límites de la metafísica no consisten en el malentendido del sentido del ser, sino en haber propuesto demandas privadas de sentido, comenzando por el interrogante sobre el sentido del ser. Con esto, resulta desautorizado el valor normativo de la tradición, pero esto no acontece en términos estrechamente positivistas, mediante los cuales, a la inderogabilidad de la *Seinsgeschichte* se contraponga el recurrir (en última instancia irracionalista) a la lógica científica como única vía para hacer preguntas sensatas. Sobre todo en el así llamado 'segundo Wittgenstein', el de las *Investigaciones filosóficas*, el problema del sentido se plantea en términos que no recurren a la ciencia como criterio final de racionalidad; en efecto, Wittgenstein hace valer la homología entre juegos lingüísticos y formas de vida, por las cuales a todo comportamiento humano corresponde un juego lingüístico, el cual no debe transformar el filósofo, sino simplemente describirlo. Ahora bien también esta homología se arriesga a producir los resultados positivistas de un conductismo lingüístico-sociológico. Similar rigidez contrastaría frontalmente con las tesis de la hermenéutica y no posibilitaría complementariedad alguna.

Aun aquí la mediación entre explicación y comprensión está autorizada por la crítica de la ideología. En el caso de la discusión de la herencia de Heidegger, la crítica de la ideología devaluaba las implicaciones ontológicas de la hermenéutica y proyectaba el problema del sentido del ser en la anticipación de un deber ser social, de un diálogo no alienado y distorsionado, donde por el contrario, modifica las implicaciones conductistas de la teoría de los juegos lingüísticos: los juegos lingüísticos singulares funcionan en términos comunicativos sólo en la medida en que se inscriben en un juego lingüístico trascendental, el que prescribe la necesidad de la comunicación; sin la condición preliminar de la comunicación no sería posible ningún juego lingüístico correspondiente a las formas particulares de vida. El juego lingüístico trascendental da lugar entonces, respecto a la temática de la homología entre juegos lingüísticos y formas de vida, a una doble función: por una parte, da fundamento a la posibilidad de juegos empíricos singulares, por la otra, representa el *fin* de un progresivo esclarecimiento a través del cual los juegos lingüísticos deberían llegar a una transparencia comunicativa a partir de las opacidades ideológicas y tradicionales: él instituye, por lo tanto (retomando los temas del Husserl de la *Crisis*), una antropología trascendental y una historia universal.

2.2.3 *El papel de las ciencias humanas objetivantes*

Un proceso análogo se observa en la confrontación entre la hermenéutica y ciencias humanas objetivantes, como la sociología o el psicoanálisis. Se trata de saberes que se destierran ya sea del patrimonio disciplinario tradicional de la hermeneútica o, también, al menos en parte, del de las *Geisteswissenschaften* del siglo XIX, de lo cual es testimonio el hecho de que ellas no se reconocen en el ideal de la comprensión, sino proponen, por el contrario, una explicación objetivante de los 'fenómenos' humanos que observan: el psicoanalista no dialoga con el paciente, trata sus síntomas como hechos objetivables y de esto obtiene los principios de una explicación. A la luz de la tradición de las ciencias del espíritu, a la cual se reenlaza Gadamer, este tipo de ciencias humanas representa una perversión metódico-cientificista de los ideales de las *Geisteswissenschaften.*

Para Apel las cosas son de otro modo. En primer lugar, las ciencias humanas objetivantes suministran una expresión epocal de las tranformaciones antropológicas concurrentes en la modernidad. Que los individuos puedan ser explicados como objetos es un testimonio de la decadencia de los presupuestos humanistas en las sociedades capitalistas avanzadas, de modo que, efectivamente, los hombres desempeñan ahora el papel de objetos dignos de explicación psicoanalítica o sociológica. Pero esta condición, de hecho, pone las bases para una transformación crítica de la sociedad. Ya el solo poner en claro los cambios del hombre en la modernidad constituye una toma de conciencia, pero además, sobre todo en el psicoanálisis, que tiene aquí un valor paradigmático, la relación terapéutica tiene por finalidad aclarar cada vez más al paciente sus condiciones alienadas y permitir su emancipación. Las ciencias humanas objetivantes devienen, por eso, ciencias humanas críticas y contribuyen al progresivo imponerse de relaciones comunicativas no distorsionadas, es decir, muestran el horizonte de un *juego lingüístico ideal* emancipado, ya sea por vínculos regresivos de la tradición y de los lenguajes históricamente transmitidos o por las distorsiones objetivistas de la modernidad.

"En esta historia universal de la humanidad, que se ha hecho posible, ciertamente en forma esencial a partir de la civilización occidental, se discute, a mi parecer, no sólo en el ámbito científico-técnico, sino en todas las dimensiones de la civilización, la progresiva preponderancia del juego lingüístico ideal, presupuesto ya siempre en forma trascendental, en las formas de vida dadas y en contra de las limitaciones irracionales de la comunicación en estas formas de vida. Esta *meta de un esclarecimiento hermenéutico* que no *deja todo como está* y no puede ser alcanzada sin la inclusión de la *crítica de la ideología*, la cual debe sentirse capaz de someter a investigación aun formas totales de vida, así como los juegos lingüísticos públicos. Se trata, en mi opinión, de navegar entre el Escila de una hermenéutica relativista, que sacrifica su propia condición de posibilidad al pluralismo de las mónadas de los juegos lingüísticos, y la Caribdis de una crítica objetivista-dogmática de los otros, que ya no se empeña en ningún coloquio real" (Apel 1973, 204).

2.2.4 *La crítica de la ideología y la mediación entre lo real y lo ideal*

La integración entre científica y hermenéutica está, pues, subordinada a una mediación más fundamental entre trascendentalismo y dialéctica, diferenciándose así de la convergencia de la explicación y la comprensión formulada por Ricœur. Para este último, como se ha visto, la mediación entre científica y hermenéutica está provista por el existencialismo. En la hermenéutica de la ciencia, el hombre encuentra trazas de su perfección; pero ésta no es, en última instancia, resarcible porque es constitutiva: es la perfección del hombre en el mundo dictada, en fin, por una relación con la trascendencia como limitación antropológica fundamental. En el caso de Apel, por el contrario, la mediación entre científica y hermenéutica, justamente en la medida en que es operada por la crítica de la ideología, apunta a una transformación real, para consumarse dentro del horizonte histórico-mundano y tiene, por lo tanto, un valor no retórico, sino dialéctico en sentido hegeliano-marxiano. La filosofía analítica del lenguaje (como hermenéutica transformada en *Sprachhermeneutik*) describe un conjunto de juegos lingüísticos *reales*, así como las ciencias humanas objetivantes testimonian en la misma medida una condición real. Pero esta descripción de condiciones reales se hace posible sólo por el presupuesto de las *condiciones ideales*; no tendría sentido empeñarse en un análisis del lenguaje y del hombre si no se presupusiese la que Peirce llamaba "comunidad ilimitada de investigadores", capaz de controlar los protocolos de análisis y que está en el horizonte de la investigación, aun cuando quien se dedica a ella ejercita una práctica puramente monológica. Esta comunidad real contiene, en sí misma, también los presupuestos de una comunidad ideal, la utopía de una transparencia social que constituye, en general, el horizonte y el fin de la investigación. La explicación y la comprensión se encuentran en el proyecto de una transformación dirigida a realizar ese presupuesto ideal de la comunicación que constituye ya el horizonte implícito de toda comunicación y de toda investigación empírico-real: "la *pointe* de nuestro Apriori me parece estar [...] en que señala el *principio de una dialéctica* (más allá) *del idealismo y del materialismo*. En realidad, quien argumenta, ya presupone siempre dos cosas al mismo tiempo: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación* de la cual él mismo ha llegado a ser miembro a través de un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que está en capacidad, por principio, de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de juzgar definitivamente su verdad. El elemento particular y dialéctico de esta situación está, sin embargo, en lo que presupone: la comunidad ideal *en* la real, esto es, como posibilidad real de la sociedad real, aunque él sepa que (en la mayor parte de los casos) la comunidad real, comprendida ahí la suya, está muy lejana de parecerse a la comunidad ideal de comunicación. Pero, a la argumentación no le queda otra elección, con base en su estructura trascendental, que encarar está situación, de prisa y mal, pero plena de esperanza" (Apel 1973, 263-264).

El presupuesto de la perfección que guía arqueológicamente a la hermenéutica de la tradición (es decir, el hecho de que los textos cuestionados sean tomados en cuenta, hasta prueba en contrario, como dotados de un sentido concluido) transforma, en el diálogo con la científica, en el *telos* de una comunidad ideal de la comunicación que orienta la investigación y el diálogo reales. La explicación cientificista y la comprensión hermenéutica se encuentran en la obra de transformación emancipatoria, por cuya mediación el presupuesto

ideal de la perfección de la comunidad de la comunicación es progresiva y asintóticamente realizado en la comunidad real de comunicación. El apriori de la comunicación es el *primum movens* de una dialéctica entre lo ideal y lo real.

3. DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA

3.1 LOS PROBLEMAS DEL NEOPOSITIVISMO (*)

3.1.1 *El valor existencial de la ciencia en Karl Raimund Popper y en Hans Albert* (*)

Una polémica directa con el historicismo y la hermenéutica ha sido desarrollada por un pensador formado en contacto directo con el Círculo de Viena, Karl Raimund Popper (n. en 1902). En realidad, el programa de Popper constituye ya una revisión del positivismo. No es tanto la ciencia la que tiene que ofrecer el modelo y el ideal de todo conocimiento, sino más bien la *Ilustración*, no como propuesta de un programa filosófico-científico determinado, sino como comportamiento ético fundamental; debe hacer presente el horizonte general dentro del cual las ciencias y la sociedad encuentran una justificación. Si bien, en forma indirecta, el remitirse al proyecto de la Ilustración enfatiza el alcance no puramente heurístico, sino ético-existencialista de la cientificidad. El *método* científico es la vía para la consecución de aserciones verdaderas; pero no se identifica simplemente con la verdad, en forma convencionalista, porque en este caso no sería posible ni concebible falsificar las proposiciones de la ciencia. El falsificacionismo popperiano introduce, a su modo, una distinción entre verdad y método. "La idea metodológica fundamental que nosotros aprendemos de nuestros errores no puede ser comprendida sin la idea regulativa de la verdad: el error en el cual incurrimos consiste, precisamente, en que, según el criterio o la norma de la verdad, no hemos alcanzado el fin que nos habíamos propuesto, nuestro estándar. LLamamos 'verdadera' una aserción si ella coincide o corresponde a los hechos o si las cosas son tal y como la aserción las presenta. Es éste el así llamado concepto absoluto u objetivo de la verdad, que cada uno de nosotros usa continuamente [...] Esta observación presupone que el concepto de verdad está desde antes en peligro. Y, en efecto, el intento por socavar el concepto de verdad ha dado el impulso decisivo a las ideologías relativistas dominantes en nuestro tiempo" (Popper, en varios autores 1969, 117-118). Con todo, las *Geisteswissenschaften* son objeto de una crítica cerrada por parte de Popper justamente por su estructura dialéctico-especulativa. El testimonio más elocuente de este *ethos* es *Miseria del historicismo* (1957), donde la pretensión de cientificidad de la historia es excluida, primero, con base en el hecho de que ella, de manera distinta a las ciencias naturales, no podrá jamás acceder a la dimensión de la predictividad. "Esto significa que debemos excluir la posibilidad de una *historia teórica*, o sea, de una ciencia social que corresponda a la *física teórica*. No habría ninguna teoría científica del desarrollo histórico que pueda servir de base para una previsión histórica" (Popper 1957, 14).

La denegación popperiana de la hermenéutica se representa en el *racionalismo crítico* de Hans Albert. La ciencia y la racionalidad como tales, dotadas de poder crítico-emancipatorio; a partir de ellas, no existen propiamente formas de saber y de razón, sino más bien

esbozos incompletos y teológicos. Albert se propone, entonces, unificar la dicotomía ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu, remitiéndolas todas hacia las *Naturwissenschaften*, así como intenta superar la distinción entre explicación y comprensión, con todas las ventajas para la primera, de manera tal que lleve a cabo, aun en las ciencias del espíritu, una explicación (científica) del comprender. El modelo de esta epistemologización de las ciencias sociales se devela en una lectura sólo positivista de Max Weber y de su teoría de los tipos ideales, a saber, de los constructos mentales que organizan el conocimiento histórico y sociológico. El hecho de que los tipos ideales no tengan un valor absoluto, sino que revistan más el carácter de hipótesis de investigación, no invalida su valor heurístico. En efecto, todo el método científico, tanto en las ciencias de la naturaleza como en las del espíritu, procede con base en hipótesis parecidas, cuya validez está fundada en la operatividad.

La duda en torno a las metódicas y a las explicaciones de las ciencias de la naturaleza y, en general, la desconfianza hacia el valor de verdad del saber científico hecho valer por la hermenéutica es, entonces, considerado por Albert como una toma de posición teológica; el pensamiento hermenéutico propone "la filosofía como propedéutica de la teología" (así dice el título de un parágrafo del más conocido entre los libros de Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 1968); y gran parte del ejercicio de racionalismo crítico propuesto por Albert se aplica a la hermenéutica, ya sea en sus versiones disciplinariamente teológicas (como en el volumen: *Theologische Holzwege, G. Ebeling und der rechte Grabrauch der Vernunft*, 1973) o en aquellas vinculadas a la crítica de la ideología y que tematizan, explícitamente, la búsqueda de una relación productiva entre la epistemología y la hermenéutica (véanse, por ejemplo, las críticas de Albert a Apel en *Transzendentale Träumereien, K.O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, 1975).

Ahora bien, no es difícil reconocer en la posición de Albert una *dogmatización del criticismo.* Como ha observado Rüdiger Bubner, la idea de racionalismo crítico propuesta por Albert identifica el método y los criterios con base en los cuales se efectúa la crítica (es decir, los protocolos de la ciencia) con la instancia crítica misma, la cual, por esto, es simplemente la unilateral hipostatización de las pretensiones de validez del saber científico. Así, pues, por otra parte, si sólo la ciencia está en posesión de la instancia crítica, es evidente que cualquier actividad que no recurra a ella es marcada como dogmática y teológica. De modo que "el racionalismo crítico es la mejor demostración del hecho de que las persuasiones acerca de la seriedad y la absoluta validez de la idea de verificación crítica –estipulaciones que no son, a su vez, criticadas jamás– integran un fundamento último [...] Ningún lector de Popper o de Albert podría negar que en ellos están operando sólidas convicciones que regulan el impulso crítico, pero que, a su vez, no se exponen nunca a los ataques de la crítica. Es una cosa muy normal, de que nada se exceptúa. Pero, con todo, limita las pretensiones de la crítica y confirma la imputación a las consideraciones hermenéuticas (Bubner 1981, 120).

3.1.2 *Las aporías en la pretensión de universalidad de la ciencia unificada*

3.1.2.1 De la filosofía de la ciencia a la filosofía analítica del lenguaje

¿En qué consiste el 'giro lingüístico' que asume el neopositivismo a partir de los años treinta? Para el empirismo lógico como filosofía de la ciencia quedaba abierto más de un problema, en particular: ¿en qué modo las proposiciones lingüísticas de la ciencia se pueden ligar con los estados empíricos de la realidad a los cuales pretenden referirse? ¿Cómo se articula la epistemología formal con la epistemología real? La dificultad para moverse alrededor de esta interrogante impondrá al neopositivismo una segunda renuncia: después de haberse limitado a la metodología de las ciencias, debe ahora radicalizar este comportamiento formal, consagrándose al solo análisis lingüístico de las proposiciones científicas y abandonando el proyecto de verificar estas últimas a través de una confrontación directa con la epistemología real. "*La filosofía analítica del lenguaje*, nacida del positivismo lógico, [...] pone entre paréntesis la problemática epistemológica, en particular la de la fundamentación de la relación entre enunciados y objetos que aún dominaba el *Tractatus* del primer Wittgenstein, y considera el lenguaje en sí y por sí. La filosofía tiene ahora, nuevamente, un ámbito propio: el análisis del lenguaje precisamente, ya que el lenguaje aparece como *fondamentum inconcussum*. En tal convencimiento, concuerdan la analítica del lenguaje y la hermenéutica de las ciencias del espíritu" (Schulz 1972a, 41-42).

Pero, una vez dado el primer paso con la renuncia a la verificación del nexo entre epistemología y ontología, todos los demás [pasos] llegan. Aun la primera formulación del neopositivismo había reconocido al lenguaje como ámbito propio elegible de análisis. Así Carnap, en la *Sintaxis lógica del lenguaje* dice: "La filosofía debe ser sustituida por la lógica de la ciencia, esto es, por el análisis lógico de los conceptos y de las proposiciones de las ciencias, dado que la lógica de la ciencia no es más que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia" (Carnap 1934). Sin embargo, cuando se ha superpuesto todo el peso al ámbito del análisis del lenguaje, parece poco plausible reducir el *linguistic analysis* al terreno sólo del lenguaje científico. Este último, como está demostrado paradigmáticamente por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* (1953), es relativizado y propuesto como uno de los posibles universales lingüísticos que responden a las exigencias de una multiplicidad de formas de vida. Con esto, sin embargo, como ya en la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, se extingue la primacía epistemológica del saber científico, en cuanto esto de hecho se pone al mismo nivel de correspondencia con formas de vida que le incumben a expresiones como el mito, la ética, la religión, etc. La convergencia entre el *linguistic analysis*, la fenomenología del mundo de la vida y la analítica existencial es evidente; pero, como en todas las renuncias a un ideal particular de verdad (en este caso, el fisicalismo), el planteamiento del *linguistic analysis* asume ahora una tonalidad peculiarmente escéptica. Si el criterio único de verdad era el de la ciencia, que aparece ahora sólo como una región del universo lingüístico, no sobrevive ningún ámbito destacado de verdad y las formas de vida, con los juegos lingüísticos que les corresponden, tienen todos un valor relativo y una legitimidad particular.

3.1.2.2 Límites de la extensión del ideal de una ciencia unificada

El *Wirkung* de las *Investigaciones filosóficas*, y las implicaciones escépticas que están conectadas con él son, sin embargo, tardías. A partir de los años treinta, en el mismo periodo en que se gesta la renuncia a los presupuestos fisicalistas dentro de una filosofía analítica del lenguaje ordinario, se asiste al intento por extender el ámbito de validez y de aplicación del fisicalismo de las ciencias nomotéticas a las idiográficas, como la historia o la fenomenología de la acción. La idea de una filosofía analítica de la historia se desarrolla también en el marco del proyecto hegemónico de una *unified science*, que el neopositivismo hereda del positivismo del siglo XIX. Y de éste, el neopositivismo no sólo retoma la duda en las confrontaciones de las metódicas (y de la sustancial extrametodicidad) de las ciencias del espíritu, sino, sobre todo, el ideal normativo de una ciencia *galileana* por la cual un acontecimiento es explicado cuando sea encontrada su causa, y por lo tanto, haya sido previsible y repetible (siempre que se presenta o se produce una causa x, resulta allí un fenómeno y).

Ahora bien, ya esto constituía una limitación grave del horizonte del neopositivismo, porque, de hecho, semejante esquema explicativo es aplicable sólo en el terreno de las ciencias experimentales. Ya en el siglo XIX, las filosofías extrañas a la tradición del positivismo habían subrayado la insuficiencia del modelo explicativo galileano, recuperando otro modelo, el *aristotélico*: "Para Hegel, como para Aristóteles, la idea de ley es, primero, la de una conexión intrínseca, que es recogida por comprensión reflexiva y no con una generalización inductiva establecida mediante observación y experimento. Para ambos filósofos, la explicación consiste en hacer los fenómenos teleológicamente inteligibles, más que previsibles, con base en el conocimiento de sus causas eficientes. Si se considera con base en su afinidad y relación con Hegel, la metodología antipositivista del siglo XIX, en conjunto, puede vincularse con la más antigua tradición aristotélica, a la cual, había sucedido hacía tres siglos un nuevo espíritu en la filosofía de la ciencia representado con particular competencia por Galileo" (von Wright 1971, 26).

La explicación teleológica se representó, en el marco de la filosofía analítica, haciendo vacilar el edificio del positivismo lógico, justamente cuando la búsqueda de una *Unified Science* trasladó el análisis lingüístico desde su ámbito originario hasta la confrontación con las teorías de la historia y de la acción.

3.2 TEORÍAS ANALÍTICAS DE LA HISTORIA

3.2.1 *Hempel y el "Covering Law Model"* (*)

"Para un examen retrospectivo", ha escrito también von Wrigth, "parece casi una ironía del destino que la formulación más completa y lúcida de la teoría positivista de la explicación haya sido enunciada en relación con una disciplina, para cuyo análisis tal teoría es, por razones obvias, menos adecuada, o sea, la historia." (von Wright 1971, 29). En los años veinte y treinta, el positivismo lógico perseguía el ideal de una ciencia unificada; era, por lo tanto,

inevitable que la explicación causal de tipo galileano, que desde tres siglos atrás había sido aplicada con buen resultado en el campo de las ciencias de la naturaleza, fuese llamada a ensayar sus propias posibilidades heurísticas en el campo de las ciencias del espíritu; y el campo de confrontación no podía dejar de ser el saber que por todo el siglo XIX aportó el modelo general para las *Geisteswissenschaften*, el conocimiento histórico. Ya en 1925 C.J. Ducasse, en su artículo "Explanation, Mechanism, and Teleology" había empezado el cotejo entre la explicación causal y el saber histórico; motivaciones análogas se descubren, cinco años después, en el artículo de R.E. Hobart "Hume without Scepticism" y en la *Logik der Forschung*, de 1935, Karl Raimund Popper había sostenido la posibilidad de extender a la historia la explicación causal en uso a la ciencia galileana.

Pero la forma más completa del proyecto de extensión de la explicación científica al ámbito historiográfico no llegará hasta 1942 con el artículo de Carl Gustav Hempel "The Function of General Laws in History". La propuesta de Hempel que se conoce usualmente como *covering law model*, propone una teoría de la explicación histórica reducida a la siguiente ley general: "Sea E un acontecimiento que se sabe ha tenido lugar en una cierta ocasión. ¿Por qué E ha acaecido? Para responder a esta pregunta indicamos otros acontecimientos o ciertos estados de cosas: $E_1...E_n$ y una o más proposiciones generales o leyes $L_1...L_n$, tales que la presencia de E (en la ocasión dada) se siga, lógicamente, de aquellas leyes y del hecho de que los demás acontecimientos (o estados de cosas) se han presentado" (von Wright 1971, 30). Por ejemplo: durante la noche ha explotado el radiador de mi automóvil. Puedo explicar lo ocurrido recurriendo a una serie de circunstancias que anteceden al acontecimiento en cuestión (no he metido mi auto al garaje; durante la noche, la temperatura ha descendido inesperadamente bajo cero) y a las leyes físicas, en particular a aquella, según la cual, cuando el agua se congela, su volumen aumenta; así, yo puedo explicar, lógicamente, cuanto ha sucedido.

Hempel ha perfeccionado sucesivamente su modelo y los otros autores lo han extendido a campos diferentes al de la historia, como la biología y la ciencia de la conducta (Rosenblueth, Wiener y Bigelow), la cibernética (Graithwaite, Nagel) y la filosofía de la mente (para un examen cabal de estas últimas palabras de la *covering law model*, cf. Moravia 1986). Pero, mientras estas extensiones rcondujeron el modelo nomológico a un campo de aplicación más afín, precisamente la explicación histórica continuaba oponiendo las mayores resistencias a la *covering law model*. Salta a los ojos que el modelo de Hempel está viciado por una gran esquematicidad y resulta conveniente sólo para los acontecimientos banales. ¿La explosión de un radiador es, efectivamente, un paradigma de acontecimiento histórico? De esto dieron cuenta los sucesores de Hempel, cuando quisieron perfeccionar la *covering law model* en la explicación histórica, lo que poco a poco se traduce en un vaciamiento del modelo nomológico como tal: es lo que acontece con Charles Frankel, el cual, en el artículo "Explanation and Interpretation in History" (1957) introduce la interpretación junto a la explicación. El momento valorativo interviene, en efecto, necesariamente en las explicaciones allí donde se trata de seleccionar los elementos causales pertinentes y las leyes explicativas apropiadas (por más que, a los ojos de Frankel, la explicación sea, como fuere, el momento central, y a ella se subordina la interpretación). Y ya algunos años antes de Frankel, Patrick Gardiner, en *The Nature of Historical Explanation* (1952), introdujo la categoría de *lawlike explanation*: en la historia nosotros no explicamos según ciertas leyes como en el caso de la física,

sino más bien nos resarcimos con modelos consuetudinarios, los cuales, sólo en una cierta medida, tienen valor de ley. Si en la física podemos asegurar que todas las veces que se presenta *x* entonces *y* sufrirá determinadas modificaciones, en la historia nos es lícito sostener que, a lo sumo habitualmente, en la mayor parte de los casos, de ciertos acontecimientos, se siguen otros.

Pero el resultado de esta precisión de la *covering law model*, ha sido su desprestigio. La crisis del modelo hempeliano se sitúa en la intersección entre dos tendencias simétricas dentro del campo de la filosofía analítica de la historia, las cuales se incluyen, con la introducción de argumentos hermenéuticos en la tradición anglosajona. Paul Ricœur, que ha reconstruido este proceso en el primer volumen de *Temps et récit* (1983), subraya cómo esta crisis, en realidad, resulta en un movimiento inverso, por el cual, aun en el ámbito de la tradición analítica, se enfatiza el valor cognoscitivo de la historia *como narrración*; de manera que no se realiza la esperanza de reducir la historia a las leyes de la explicación científica y se reduce el prestigio de la explicación *naturwissenschaftlich* para dar lugar a una reconsideración de la contingencialidad cognoscitivo-explicativa de la narración: "Por una parte, la crítica del modelo nomológico se amplía en la explosión de la noción misma de explicación que ha abierto el paso para un punto de partida opuesto al problema. Por otra parte, la narración se ha hecho objeto de una revaloración que atiende, esencialmente, sus recursos en términos de inteligencia de los hechos. La comprensión narrativa era así elevada, mientras la explicación histórica perdía aportación" (Ricœur 1983, 173).

3.2.2 *Dray y la crisis del modelo hempeliano* (*)

Por lo que respecta al primer aspecto del proceso, o sea, a que el modelo nomológico se agota, la contribución decisiva llegó con el libro de William Dray, *Laws and Explanation in History*, publicado en 1957. Como se ha visto, la *covering law model*, aplicada con buen resultado en biología y en cibernética, continuó encontrando obstáculos en la historiografía. Según Hempel, esto se vinculaba con el hecho de que las leyes históricas son muy oscuras y complejas; según Popper, por el contrario, la razón era que las leyes históricas son banales y, por ende, demasiado obvias para ser reconocidas como tales. Ambas justificaciones y, sobre todo, su concomitancia, parecen poco convincentes; y es justamente de aquí de donde parte Dray cuando sostiene que la *covering law model* es ineficaz en la historia, no porque las leyes históricas sean muy oscuras y banales, sino porque las explicaciones históricas no pueden basarse en leyes generales.

Otro, en efecto, es el ejemplo del radiador congelado; otro es el intento por reducir la *covering law model* a cualquier acontecimiento histórico. Se vuelve a plantear aquí, inadvertidamente, el debate entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas. Dray pone un contraejemplo, al cual nos remitimos en la versión simplificada suministrada por von Wright: "Considérese [...] la aserción de que Luis XIV muere sin popularidad, porque había perseguido rumbos políticos nocivos a los intereses nacionales de Francia. ¿Cómo podría un teórico de la explicación por subsunción sostener que, en la explicación de este hecho, debe estar implícita una ley? Una ley general afirma que *todos* los gobernantes que... devienen

impopulares proveería de un modelo de explicación por subsunción del caso en cuestión, sólo si a ella se hubiesen añadido condiciones limitativas y acreditantes en medida tal que, al fin, resultaría equivalente a la aserción de que todos los gobernantes que persiguen políticas exactamente idénticas a las de Luis XIV, en condiciones exactamente parecidas a las existentes en Francia y en los otros países interesados por las políticas de Luis XIV, devienen impopulares. Si la semejanza precisa de las políticas y de las condiciones existentes se especifica en términos no genéricos, esta aserción no es de ningún modo una "ley", dado que necesariamente ella se refiere a un solo caso, el de Luis XIV. Si las condiciones de semejanza fuesen especificadas –lo que difícilmente resultaría posible de hacer en esta práctica– tendremos una ley genuina, pero el único caso de esta ley sería, justamente, el que se supone que ella 'explique'. Por esto, en ambos casos, la aserción de la ley no sería más que una reafirmación de lo que ha sido ya afirmado, o sea que la causa de la impopularidad de Luis XIV, en los últimos años de su vida, fue su desastrosa política exterior" (von Wright 1971, 44-45).

Una ley de este género, entonces, no sería del todo una explicación. Pero Dray es mucho menos persuasivo en la *pars construens* que aspira a suministrar un modelo diferente de explicación histórica; la propuesta de Dray sugiere la adopción de una *explicación racional*, lo cual no significa 'racionalista', sino, por el contrario, designa la búsqueda de razones por las cuales una determinada acción, en un momento dado, era la única apropiada a la condición examinada. El mérito de Dray (quien, por lo demás, no estaba al corriente de los desarrollos de la hermenéutica contemporánea y se remitía a los hegelianos anglosajones –en particular, Collingwood y Oakeshott) ha consistido, por lo tanto, principalmente en el ataque al modelo de Hempel.

3.2.3 *Historia y narración*

En el campo de la teoría de la historia, la crisis del modelo nomológico ha dado un nuevo respiro a una filosofía analítica independiente de los ideales de una *unified science* neopositivista. se trata, precisamente, del modelo 'narrativista' al cual se ha hecho alusión más arriba, cuyos puntos de contacto con la hermenéutica son manifiestos (la negativa de la extensión de los métodos de las ciencias naturales al ámbito de las ciencias históricas, la rehabilitación del conocimiento narrativo). En esta dirección, un giro importante lo constituye el libro de Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (1965), en el cual se manifiesta la rehabilitación epistemológica del modelo narrativo: la narración no es un ornamento secundario respecto a la formulación de leyes generales; al contrario, es la primera fase, indispensable, de la explicación, ya que podemos inscribir un acontecimiento dentro de una ley explicativa sólo en la medida en que está ya elaborado (traducido e interpretado) narrativamente. "En la historia [...] se conocen pocas leyes históricas, si no es que ninguna; esto, sin embargo, no disminuye de ningún modo ni pone en crisis la fuerza explicativa de las narraciones. Al parecer, pone en crisis la perspectiva filosófica ligada al punto de vista según el cual, toda explicación demanda, como condición necesaria, ser susceptible de una formulación deductiva" (Danto 1965, 344-345).

Igualmente explícitas son las afinidades con la hermenéutica, presentes en la teoría de la explicación histórica propuesta por Louis O. Mink en el artículo "The autonomy of historical understanding" (1965). Mink, parte de la observación según la cual, en realidad, la explicación histórica no conlleva la previsión, como ocurre, por el contrario, en el ámbito de las leyes físicas. Esto significa que se puede ciertamente hablar de explicación histórica, pero esta última no obra, en términos kantianos, valiéndose del juicio determinante, que subsume lo casual dentro de una ley preconstituida (como ocurría en el modelo nomológico), sino más bien obra a partir del juicio relativo que parte del caso singular para encontrar una ley que le convenga. Semejante ley conlleva, ciertamente, una explicación del caso examinado, pero no es generalizable y sobre todo no permite previsiones. Se asiste aquí a la recuperación, en el campo de la tradición analítica, de los conceptos-guía humanistas (el gusto, el sentido común, etc.). Lo histórico, escribe Mink, "cultiva la costumbre especializada de comprender lo que convierte los cúmulos de acontecimientos en concatenaciones y subraya e incrementa el alcance del juicio sinóptico en nuestra reflexión sobre la experiencia" (Mink, en Dray 1966, 191).

Esta tendencia, encontrará su tematización más explícita en el libro de Hayden White, *Metahistory* (1973), en el cual la historia y la narración se identifican y, en última instancia, se ponen bajo la categoría unificante de la literatura. Pero aquí estamos ahora en los antípodas no sólo del proyecto hempeliano, sino del propio estilo general de la filosofía analítica. Hayden White, se reenlaza a la tradición continental, ya sea en su propia teoría de la historia o en las perspectivas filosóficas que la informan, del historicismo del siglo XIX hasta el postestructuralismo francés. Es una trascendencia tanto de la imagen de la ciencia transmitida por el positivismo lógico, como (siguiendo las indicaciones del postestructuralismo) de las formas más intensamente metafísico-humanistas de la tradición historicista de las ciencias del espíritu: "Hoy la historia tiene modo de avalarse con las nuevas perspectivas del mundo ofrecidas por una ciencia dinámica y por un arte, en igual medida, dinámico. Tanto la ciencia como el arte, han trascendido las viejas, rígidas, concepciones del mundo que impusieron a ambos presentarse como copias acordes con una realidad supuestamente estable. La ciencia y el arte han descubierto el carácter esencialmente *provisional* de las construcciones metafóricas que ellas utilizan para comprender un universo dinámico" (White 1973, 50).

3.3 TEORÍAS ANALÍTICAS DE LA ACCIÓN (*)

También las problemáticas de la acción emergen en la filosofía anglosajona en antítesis con las perspectivas del neopositivismo, el cual concebía el conocimiento filosófico como pura descripción de las relaciones entre mente, lenguaje y mundo, una descripción que excluiría el problema de la transformación del campo observado llevada a cabo por el análisis mismo y que, por lo demás, impediría la posibilidad de describir la intencionalidad como intervención activa del sujeto en el mundo.

3.3.1 *El alcance crítico de la noción de juego lingüístico en las "Investigaciones filosóficas" de Wittgenstein* (*)

La hipótesis subyacente al nexo entre juegos lingüísticos y formas de vida en las *Investigaciones filosóficas* era que el lenguaje constituye una forma de la acción, es decir, que el hablar constituye, ante todo, un *comportamiento* (y aquí Wittgenstein no polemizaba solamente con el positivismo, sino conservaba una sustancial fidelidad respecto al *Tractatus*, al menos en la medida en que la visión del lenguaje, en cuanto actividad y comportamiento, y no como exteriorización de estados mentales y de disposiciones interiores, confirma el antipsicologismo de la perspectiva wittgensteiniana). "Aquí la palabra 'juego lingüístico' está destinada a poner en evidencia el hecho de que hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (Wittgenstein 1953, 21).

Desde ahora, se pueden intuir los problemas vinculados con la extensión sistemática de este concepto-límite. "Es ahora un lugar común", escribe Rüdiger Bubner, "acoplar lenguaje y acción. Wittgenstein ha fundado esta convicción. Con la invención del atractivo término 'juego lingüístico' se pone en marcha una equiparación de hablar y obrar que hasta hoy se ha revelado fecunda, en cuanto se suele considerar el hablar como una especie de actividad y no se tematiza ya la acción separadamente del lenguaje. La proliferación de esta consideración ha hecho olvidar mucho su carácter experimental. En un tiempo ella sirvió al intento de liberar la lógica del lenguaje de las cadenas nominalistas en las cuales innegablemente se encontraba aún el *Tractatus* de Wittgenstein.

"El *Tractatus logico-philosophicus* se basaba en el isomorfismo entre un análisis de los enunciados conducido hasta las proposiciones elementales y en una ontología del atomismo lógico que estructuraba el mundo sobre hechos aislables. En el ulterior desarrollo de la teoría wittgensteiniana, el dogma de una correspondencia imitativa de las proposiciones y los constituyentes elementales de la realidad había sido, en fin, alentado con la idea de su *sistema* de proposiciones, el cual debe ser aplicado 'como un criterio' a la realidad para hacer determinable al menos un enunciado. Después de la renuncia a una ontología bien estructurada que valoraba la aspiración al sentido de la proposición singular, quedaba aún la posibilidad de determinar el sentido de la proposición partiendo de un complejo de proposiciones ligadas recíprocamente. Heredero de este pensamiento fue el juego lingüístico. El conjunto de proposiciones que, sin esfuerzo, se entroncan para formar un todo, es constituido mediante la acción. El sistema es producido por el uso continuo de la palabra, de la praxis del hablar" (Bubner 1976, 141-142).

Con esto, Wittgenstein critica al atomismo lógico del neopositivismo; pero no por esto funda una teoría de la acción a través de una homologación total entre lenguaje y acción. El isomorfismo de juegos lingüísticos y formas de vida no justifica esta asimilación al menos en tres sentidos. El primero, que señala los mayores puntos de contacto entre la teoría del juego lingüístico y la hermenéutica, sobre todo gadameriana, es el tránsito no problemático entre lenguaje y ontología, el cual es inducido por la obligación de la hipótesis wittgensteiniana. El segundo es el que desde esta perspectiva inicialmente crítica –y justamente en la medida en que no está garantizado el vínculo entre lenguaje y realidad– no considera totalmente plausible la formulación de una teoría completa de la acción: "Del discurso razonable a una

precomprensión no se sigue, necesariamente, que del estado de la discusión en Wittgenstein se puedan obtener principios para una teoría positiva de la acción" (Bubner 1976, 144). En fin, es verdad que el lenguaje está destinado a ser usado y que esto da sentido a la actividad del hablar, pero de aquí no se desprende inmediatamente que los sentidos singulares expresados por el lenguaje (y no el Sentido del lenguaje, su juicio o utilidad metafísica y antropológica) se identifiquen con el uso del lenguaje: "El uso del lenguaje es obvio. El hecho de que este uso no sea problemático, garantiza el uso del lenguaje. Pero de esto no se deriva totalmente que el uso del lenguaje sea idéntico al sentido del mismo" (*ibid.*, 143).

3.3.2 *Austin: los actos lingüísticos y el lenguaje como parte de la acción* (*)

El desarrollo acaso más significativo de la problemática wittgensteiniana es el aportado por John L. Austin (1911-1960) en las conferencias impartidas en la Universidad de Harvard en 1955 y publicadas con el título de *How to Do Things with Words*. Desde el título, "Cómo hacer cosas con las palabras", el cual se asemeja a los manuales prácticos, populares, Austin pone en claro el intento crítico e irónico que anima su exposición –que es mucho más una disolución del dogma del empirismo lógico que la propuesta de una teoría completa de los actos lingüísticos. El empirismo lógico concibe la filosofía como descripción acorde con un mundo natural que es el referente del lenguaje. Su proyecto es, por eso, el análisis de los enunciados *constitutivos*, es decir, aquellos que describen cómo es hecha una cosa, sin alterarla, y que pueden ser definidos en términos de verdad o falsedad (si el enunciado corresponde a la cosa, es verdadero; de otra manera, es falso). Pero, junto a los constitutivos existen otros enunciados, que no 'describen'; en particular, los *performativos*, cuyo carácter no es decribir una cosa, sino producirla. Los performativos, escribe Austin, "*a*] no 'describen' o 'narran' o constatan absolutamente nada, no son 'verdaderos o falsos' y *b*] el acto de enunciar la frase constituye la ejecución o es parte de la ejecución de una acción que, por lo demás, no sería *normalmente* descrita como o 'solo' como decir algo" (Austin 1962, 9). Así, por ejemplo, cuando alguno dice 'sí' al matrimonio, no describe el acto propio del matrimonio, lo realiza; en este caso "enunciar la frase (obviamente, en circunstancias apropiadas) no es *describir* mi quehacer de lo que se diría que esté haciendo mientras lo enuncio o aseverar que lo estoy haciendo; es hacerlo" (*ibid.*, 10). Semejante enunciado constituye un acto lingüístico que no se puede juzgar en términos de verdad o falsedad, sino más bien, de felicidad o de infelicidad: el acto lingüístico es 'feliz' si se realiza, 'infeliz' si, por deficiencias suyas internas o del contexto, no se realiza. El interés hermenéutico por semejante perspectiva es muy amplio, un desarrollo asintótico del argumento austiniano terminaría por disolver, completamente, la idea de lo constitutivo, porque, también una descripción es en realidad una transformación activa del campo descrito, esto es, conlleva, por lo menos en parte, una dimensión performativa. Así que, en última instancia, el tema de lo performativo podría ser considerado como otra manera de señalar, en el marco de una epistemología de la explicación como una descripción acorde, el papel no puramente teórico, sino práctico e interesado del conocimiento.

La *pointe* de una discusión sobre lo performativo sería una energética de tipo nietzscheano, como ha puesto de relieve Derrida (en 1971 y 1977). La temática de los actos lingüísti-

cos piensa el lenguaje como comunicación entre personas y no como descripción de estados de cosas; esta característica hermenéutica, sin embargo, está determinada más profundamente como energética, desde el momento en que la transferencia de sentido se concibe como transmisión de una fuerza y producción de un acontecimiento. Desde este punto de vista, la idea de lo performativo no se limitaría a introducir elementos incluyentes en la *linguistic analysis*, sino más bien, confrontaría a esta última con los resultados de las filosofías radicales: la comunicación no está finalmente gobernada por un acuerdo hermenéutico, sino más bien se configura como un conflicto entre fuerzas.

"Las nociones austinianas de ilocución y perlocución no designan la conducción o el tránsito de un contenido de sentido, sino de algún modo la comunicación de un movimiento originario (por definir en una *teoría general de la acción*), una operación y la producción de un efecto. Comunicar, en el caso de lo performativo, admitido que exista rigurosa y puramente algo semejante [...], sería comunicar una fuerza a través del impulso de una marca [...]. A diferencia de la afirmación clásica, del enunciado constitutivo, el performativo no tiene referente (pero esta palabra ciertamente no es pertinente, y justamente aquí está el interés del descubrimiento) fuera de sí o, en cualquier caso, ante sí o frente a sí. Lo performativo no describe algo que existe fuera del lenguaje y antes de sí mismo. Produce o transforma una situación, obra; y si se puede decir que hasta un enunciado constitutivo hace algo y transforma siempre una situación, no se puede sostener ciertamente que es ésta su estructura interna, su función o su destino manifiesto como en el caso de lo performativo. [...] Austin ha debido sustraer el análisis de lo performativo a la autoridad del *valor de verdad*, a la oposición verdadero/falso, al menos en su forma clásica, y sustituirlos, a veces, por el valor de fuerza, de la diferencia de fuerza (*illocutionary* o *perlocutionary force*). (Es aquí donde este pensamiento, que no tiene nada de nietzscheano, me parece remitir a Nietzsche; al cual se le ha reconocido siempre una cierta afinidad con una veta de pensamiento inglés)" (Derrida 1971, 190).

Si seguimos a Derrida, vemos confirmada la hipótesis según la cual el núcleo del discurso de Austin es esencialmente crítico. A partir de él, no es posible constituir una teoría general de la acción. Primero, no se ha demostrado el tránsito del lenguaje a la acción y viceversa. El acto lingüístico no se identifica completamente con la acción en cuanto tal, no está probada, de ningún modo, la transición del plano de lo performativo lingüístico al de la ontología: "el pronunciar la fórmula no es, sin más, idéntico al acto de enlazarse" (Bubner 1976, 145).

Para autorizar semejante identificación sería necesaria, como ha puesto de relieve Ricœur, una fenomenología completa del *Lebenwelt*. Pero ¿cuál podría ser la justificación última de esta fenomenología, si no una enciclopedia de tipo hegeliano, capaz de garantizar, mediante la institución de un saber absoluto, el tránsito del mundo del pensamiento y del lenguaje al de la acción? Éste parece un problema que excede los presupuestos tanto de la filosofía analítica como de la hermenéutica. En efecto, el acto lingüístico funciona solamente dentro de un contexto real: el "sí" a un matrimonio ficticio pronunciado sobre el tablado de un teatro no es un verdadero acto lingüístico; pero esta consideración se complica allí donde las circunstancias de autenticidad del contexto no sean tan claras, como en este último ejemplo. Reconocer la totalidad de estas circunstancias parece imposible *a*] por la imposibilidad de una enciclopedia trascendental; aquí el problema válido en las comparaciones

de Austin tanto con Bubner como con Derrida, nos remite a la problemática del juego lingüístico trascendental evocada por Apel en su renovación de Wittgenstein: ¿cómo es posible una teoría general de las formas de vida y de los juegos lingüísticos en que no se confíe la homología a las perspectivas unilaterales de los juegos lingüísticos singulares y de las formas de vida históricamente determinadas? *b*] en el caso específico de Austin, en fin, el problema de la verdad o falsedad del contexto es incrementado por el hecho de que la temática de lo performativo tiene como fin principal la sustitución de las categorías verdadero/falso por las (energético-performativas) de felicidad o infelicidad del acto lingüístico.

Así, los resultados de la reflexión austiniana se han revelado fuertemente antitéticos. Por una parte, en el caso de la filosofía continental, el tema de lo performativo ha sido validado como limitación trascendental de las posibilidades cognoscitivas no sólo de una filosofía analítica (como lo estaba en las intenciones de Austin), sino, además, de una hermenéutica, cuando ésta se enfrenta al carácter contingente de una energética. Y la hermenéutica no se puede mover en torno al problema de la energética, justamente, en la medida en que la comprensión se califica esencialmente como transformación-aplicación; pero, por otra parte, esta valoración energética se complica por el papel de la energética en el corazón de la hermenéutica misma. En conjunto, como fuere, la recepción continental de la temática de los actos lingüísticos ha permanecido fiel al contexto crítico dentro del cual se ha desarrollado el discurso austiniano. Un endurecimiento sistemático es, por el contrario, el predominante en las discusiones actuales sobre la pragmática en el mundo anglosajón, orientadas principalmente por la perspectiva de John R. Searle, el cual en *Speech acts* (1969) ha formulado una sistemática general de los actos lingüísticos, partiendo del presupuesto según el cual "una teoría del lenguaje forma parte de una teoría de la acción simplemente por que el hablar es una forma de comportamiento gobernada por reglas" (Searle 1969, 17). Pero, precisamente, parece problemática la definición de una lista completa de estas reglas (la completitud, parece aquí la *condition sine qua non* para legitimar semejante proyecto), cuyo fundamento último residiría sólo en una enciclopedia filosófica o en una pragmática trascendental.

3.4 PRAGMATISMO Y CULTURA POSFILOSÓFICA EN RICHARD RORTY (*)

Nacido en Nueva York en 1931, Richard Rorty ha enseñado por varios años en la Universidad de Princeton, y es actualmente profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia en Charlottesville. Autor de numerosos estudios sobre la filosofía analítica, ha elaborado un proyecto de mediación entre la filosofía del lenguaje ordinario, pragmatismo y hermenéutica en su más importante trabajo: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), y en la compilación de ensayos *Consecuencias del pragmatismo* (1982).

Rorty, a diferencia de la generación filosófica que lo ha precedido, no ve el declive de la filosofía analítica en la forma de un desplome del dogma del empirismo, por el cual, tales vías de una filosofía científica puedan ser indagadas en otra parte, en una teoría de la historia o de la acción. El *linguistic analysis*, en cualquier versión, se ha vaciado interiormente, por la impracticabilidad de un consenso sobre los métodos y los objetos. "En 1951, un estudian-

te universitario que (como yo) estuviese empeñado en aprender o en seguir la filosofía analítica, podía aún creer que existiese un número finito de problemas filosóficos distintos y definibles por resolver, problemas que, para cualquier filósofo analítico serio, habrían sido *los* problemas fundamentales" (Rorty 1982, 215). A treinta años de distancia, la situación está muy cambiada. No hay ahora ningún tipo de consenso sobre objetos, métodos y cursos de investigación y se asiste a ese pluralismo de orientaciones que es la condición típica de la filosofía continental. "En el campo de intersección 'central' de la filosofía analítica –la epistemología, la filosofía del lenguaje y la metafísica– están ahora otros tantos paradigmas cuantos departamentos importantes de filosofía existen. Lo que constituye un serio problema para un departamento de filosofía de la Universidad de California, no lo constituye necesariamente también para un departamento de la de Chicago o de la Cornell University, y viceversa. Cualquier problema que resulte de moda simultáneamente en diez de los centenares de departamentos de filosofía 'analítica' en América, obtiene un extraordinario resultado. El campo de estos tiempos es una selva de programas rivales de investigación, programas que parecen tener una vida siempre más breve con el pasar de los años. [...] No existe ya hoy más consenso sobre los problemas y los métodos de la filosofía en Estados Unidos de cuanto lo hubo en la Alemania de 1920. [...] La única esperanza para un filósofo americano es la promesa de Andy Warhol de que nos volveremos *todos* famosos, por alrededor de 15 minutos cada uno" (*ibid.*).

Más que soportar una condena sin apelación, esta consideración implica, simplemente, que la unidad de la filosofía analítica no está basada en un consenso en cuanto a objetos y métodos, sino sobre una afinidad de *estilo* (un estilo que, según Rorty, está dotado de valores intrínsecos de claridad y limpieza). "Si una disciplina no tiene un contenido bien definido ni tiene paradigmas interuniversitarios de referencia, debe entonces tener los paradigmas *estilísticos*. Esto, considero, es lo que ha ocurrido en la filosofía analítica al pasar del estadio positivo al pospositivista en el curso de los últimos treinta años. Pero [...] no considero ésta una observación denigratoria. No intento sostener que los filósofos están haciendo algo que no deberían hacer. Convencido como estoy de que la filosofía no es el tipo de cosa que *tiene* una esencia o una misión histórica, *no* estoy diciendo que el movimiento analítico, de algún modo, ha abandonado el camino real. La 'filosofía', en sentido estricto y profesional, es sólo algo que hacemos nosotros, los profesores de filosofía. Tener un estilo común y un empleo en el organigrama institucional de los departamentos académicos es más que suficiente para hacer nuestra disciplina identificable y respetable como cualquier otra" (*ibid.*, 219).

Si en la época del neopositivismo la filosofía analítica se autocomprendía como la verdadera filosofía, contrapuesta al pensamiento continental considerado como un *mélange* de divagaciones literarias, ahora la filosofía en América descubre que es lo mismo, en cuanto a pretensiones de verdad, que la filosofía en Europa, o sea, *un género de escritura*: la filosofía profesada en los departamentos de filosofía analítica de las universidades americanas es un estilo, diferente en cuanto a la forma, pero no en cuanto a la pretensión de verdad, respecto del de la hermenéutica o del postestructuralismo que se enseñan en los departamentos de literatura comparada de aquellas mismas universidades; y las filosofías analíticas o historicistas no son, a su vez, más verdaderas, sino sólo estilísticamente diferentes a la poesía simbolista, al drama burgués, etc.; es decir, a todos los otros géneros de escritura practicados por la

tradición. En este punto, el problema no es ya el de efectuar una transición de la epistemología a la hermenéutica. *De hecho*, cuando la filosofía analítica reconoce su propia identidad en términos de estilo solamente, *es ya* una hermenéutica, es decir –en la definición de Rorty–, una filosofía que se interesa en el diálogo social, en la transformación del vocabulario y en la relación con la tradición, sin ninguna pretensión conclusiva de verdad. "La hermenéutica no demanda un nuevo paradigma epistemológico más de cuanto el pensamiento político liberal exige un nuevo paradigma de la soberanía monárquica. La hermenéutica, más bien, es lo que obtenemos cuando no somos ya epistemólogos" (Rorty 1979, 325).

Así, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, es un libro de hermenéutica en la medida en que constituye "un prolegómeno para una historia de la filosofía epistemológicamente orientada, considerada como un episodio en la historia de la cultura europea" (Rorty 1979, 390). La ciencia y el proyecto de una filosofía científica constituye una *época* de la historia del pensamiento que se abre en el siglo XVII y concluye en nuestro siglo, primero en el continente europeo y ahora en el mundo anglosajón. Se ve aquí la diferencia que separa la perspectiva de Rorty de la de Heidegger y Gadamer; Rorty no está más cercano a la hermenéutica continental de cuanto no lo está a Carnap, a Hempel y a Popper (aun cuando, en realidad, comparta, con estos últimos, presupuestos muy comprometidos). Para Heidegger, la metafísica moderna es una época de la historia del ser, una época caracterizada negativamente como olvido de los orígenes; pero, justamente, con la disolución de la constitución epistemológica del mundo se abre la vía para un replanteamiento del problema ontológico. Para Gadamer, la autoafirmación de la ciencia en el mundo moderno es sólo un episodio vistoso y caduco que se impone sobre una tradición más antigua y jamás verdaderamente interrumpida, que, del pensamiento griego, nos lleva a la escolástica, a la tradición filológica del humanismo, hasta la filosofía clásica alemana; y con la decadencia de las pretensiones epistemológicas de la filosofía, se vuelve a abrir la posibilidad de aquella tradición definida *positivamente* como hermenéutica.

Rorty, al contrario, sigue a Heidegger y a Gadamer hasta que se trata de estatuir el ocaso de la metafísica moderna, pero sigue a Carnap, Hempel y Popper allí donde asume que la verdad de una filosofía científicamente fundada era la única verdad, faltando la cual no queda más pretensión de validez filosófica. Pero, si la hermenéutica es sólo otro nombre para el ocaso de la epistemología, ¿cuál es la verdad sobre nuestra época que nos permite caracterizar la filosofía como un simple género de escritura? Es aquí donde entra en juego la mediación del pragmatismo. La epistemología devenida hermenéutica, es decir, según Rorty, *Kind of writing* sin pretensiones de validez superiores a las de una novela o de una poesía, señala que aun en América se ha entrado en una cultura posfilosófica, esto es, secularizada. En el mundo contemporáneo, ya no hay necesidad de justificaciones filosóficas para la conducta individual y colectiva, no es necesario remitirse a Kant o a Hegel para redactar una ética y una constitución, precisamente, como en el siglo XVIII se acordó que ya no había necesidad de la religión para regular la vida social. "Una cultura posfilosófica, por ende, sería una cultura en la cual los hombres y las mujeres se sentirían solos, simplemente finitos, sin vínculos con un Más-allá. En sentido pragmatista, el positivismo estaba sólo a la mitad del camino en el desarrollo de semejante cultura, en el camino hacia –en los términos de Sartre– un tenérnoslas que ver sin Dios. Y esto porque el positivismo preservó un Dios en su noción de

Ciencia (y en su noción de 'filosofía científica'), la noción de una porción de cultura en la cual entrábamos en contacto con algo que no éramos nosotros mismos, donde encontrábamos la Verdad desnuda, desligada de toda descripción" (Rorty 1982, 37).

La referencia a Sartre es indicativa. En Rorty, la renovación del pragmatismo en función pospositivista, apela cercanamente al comportamiento del existencialismo en las confrontaciones con el idealismo trascendental. Kierkegaard y Rorty registran la insuficiencia de las pretensiones de verdad de las filosofías sistemáticas y de las filosofías analíticas respectivamente: para uno, la enciclopedia hegeliana es insatisfactoria para lo singular; para el otro, la filosofía analítica es inútil para lo común. Y no se traspasa el círculo mágico del idealismo o del empirismo a través de una discusión histórico-teórica que terminaría por llevarnos a admitir, al menos en parte, los presupuestos del adversario –sino se sale con una simple ruptura, declarando concluida y vacía la época anterior.

(Pero aquí está justamente el problema. En el caso de Kierkegaard, lo particular pretendería encontrar en sí mismo una verdad alternativa respecto a la del sistema, y esto podía y debía bastarle. En el caso de Rorty, por el contrario, el sentimiento de-teorizado de la comunidad que él propone como guía colectiva en una sociedad posfilosófica, se presenta como la verdad de nuestro mundo y de nuestra época; que esta verdad se niegue como pretensión de verdad y se afirme como carencia de cualquier otra pretensión de verdad no quita que se le califique como un aserto general y universalmente válido –o sea, filosófico– y como atributo específico de una época; es decir, como determinación histórica, lo que implica también una filosofía de la historia, aquella filosofía que, por otra parte, hemos visto en obra en la reconstrucción rortyana del pensamiento moderno. De modo que en Rorty coexisten, de hecho, dos filosofías: la que se practica en los departamentos de filosofía, que es simplemente una especialidad académica y un género de escritura, y que le interesa a pocos –así como pocos están profesionalmente interesados en la biología, en la botánica o en la arqueología– ; y una filosofía más amplia y universal, que Rorty niega como filosofía, pero a la cual se remite el mandato de decretar el fin de la filosofía como disciplina universal, sin por lo demás asumir el gravamen de la demostración, precisamente, porque niega su propia existencia en el momento mismo en que revoca la pretensión de universalidad de la filosofía.)

4. EXCURSUS. EL PROBLEMA DE LA VALIDEZ EN LA INTERPRETACIÓN

La confrontación con la ciencia no es el único motivo epistemológico de las hermenéuticas después de Heidegger. En los autores que ahora examinaremos y que cultivan preponderantemente intereses de hermenéutica literaria, el nexo hermenéutica-epistemología asume un tono distinto: no se trata tanto de medir las pretensiones de validez de la hermenéutica con la epistemología de las ciencias de la naturaleza, sino más bien de hacer valer, a partir de la tematización de la tradición de las ciencias del espíritu, la específica pretensión de validez de la hermenéutica *metódica* en contra de la negativa del método en la *lignée* que, de Heidegger, nos lleva a Gadamer.

El *Leitmotiv* que descubrimos en muchos de los autores aquí examinados, con diferentes modulaciones, es que la hermenéutica ontológica transforma el problema de la interpretación en un asunto puramente autorreflexivo y no se cuida de las reglas concretas ejecutadas en la lectura de un texto y en la verificación de su significado. Sin embargo, no se tiene que ver solamente como una reivindicación de las "reglas prácticas" en contra de la escasa operatividad de la teoría. La objeción tiene un preciso alcance teórico y filosófico alternativo, sobre más niveles que brevemente se pueden resumir así: *a*] la perspectiva ontológico-existencial concibe la decadencia del proyecto hegeliano de la verdad como totalidad como un tránsito de lo consciente a lo inconsciente; si ya no se asume la ecuación entre historia y verdad y, por otra parte, se persigue la vía de un historicismo radical, se excluye toda posibilidad de formular los asertos de realidad respecto a cualquier objeto, textos incluidos, por lo cual, en último análisis, se llega a una perspectiva fundamentalmente nihilista: sólo la totalidad garantizaría la felicidad de una interpretación, de modo que, venida a menos la totalidad enciclopédica, en el fondo, todas las interpretaciones se equiparan y no hay manera de justificar la validez y la objetividad de una interpretación. *b*] A esto se podría oponer que, por ejemplo, un autor como Gadamer no llega a estas consecuencias extremas; la objeción de las hermenéuticas metódicas sería, sin embargo, que Gadamer no llega allí apoyándose sólo en un presupuesto *dogmático*, según el cual es la tradición, como totalidad no transparente, la que orienta nuestra precomprensión del texto. Nosotros no podemos controlar a fondo ni explicitar la tradición, sino que hasta prueba en contrario, debemos tenerla por verdadera (presupuesto hermenéutico de la perfección de los textos); es por eso ilusorio intentar sustraerse a la tradición o aclararla enteramente por vía metódica, porque un método sería enteramente justificado solamente en la perspectiva de una totalidad enciclopédica, que es todo lo que se revoca en la decadencia del hegelianismo. La tradición nos da, por consiguiente, los cánones de la *verosimilitud* de una interpretación, el acuerdo con el sentido común; pero, por su naturaleza sinuosa, nos impide determinar un canon de reglas transparentes y convenidas para la verificación objetiva de la validez de la interpretación. *c*] Se configura, por esto, una polémica en contra de la *extrametodicidad* reivindicada por Gadamer para la hermenéutica. Esta *querelle* no opera aquí en forma de exigencia de una hermenéuti-

ca trascendental (como ocurre en algunos críticos de Gadamer, por el lado filosófico: cf. Riedel 1978); sino más bien, se presenta como una continuación de la vocación *zetética* de la hermenéutica (a saber, de la interpretación como comportamiento crítico-metódico en los cotejos con el texto) en contra de la hermenéutica dogmática preponderante en el ámbito filosófico.

Las hermenéuticas metódicas que examinaremos parecen, sin embargo, diseñar en su conjunto, un decurso procesual que pone fin a una especie de dialéctica interna. La búsqueda de criterios de validez de la interpretación, que originariamente se reenlaza a la tradición de las ciencias del espíritu del Romanticismo (y que, por lo tanto, en cierta medida, está inserta dentro de un horizonte preheideggeriano), viene a medirse, en sus más recientes resultados, con los desarrollos también extrafilosóficos de las problemáticas ontológico-existenciales desenmarañadas por Heidegger. Aquí, la hermenéutica literaria, con tradición metódica, encuentra su propia contrapartida antitética en posiciones extrametódicas, que transfieren al modelo del texto el problema del círculo hermenéutico, para volver a abrir así un espacio a la rediscusión de las pretensiones metódicas vinculadas con el hilo conductor de la interpretación válida.

4.1 LA HERMENÉUTICA METÓDICA DE EMILIO BETTI (1890-1968) (*)

La expresión más característica de la reivindicación del alcance metódico de la hermenéutica, en antítesis con su ontologización existencialista, está representada por la reflexión de Emilio Betti. Nacido en Camerino y habiéndose doctoraro en jurisprudencia (1910) y en letras (1913), Betti enseñó materias jurídicas en numerosas universidades, entre las cuales están Camerino (en 1917), Milán (en 1928) y Roma (en 1948); en 1955, fundó un Instituto de Teoría de la Interpretación en el Ateneo Romano. La bibliografía bettiana, bastante amplia por lo que concierne a las materias jurídicas, es sin duda amplia en el ámbito específico de la teoría de la interpretación. Se la puede encontrar en varios autores, *Studi in onore di Emilio Betti*, Milán, Giuffrè, 4 vols., vol. I, pp. 193-218; una muy útil bibliografía registrada de la literatura primaria y secundaria, con particular deferencia a los escritos de teoría de la interpretación, está ahora en Griffero 1988 (que se recomienda aún como la más completa monografía sobre la perspectiva hermenéutica bettiana). La obra principal de Betti en el campo hermenéutico es la monumental *Teoria generale della interpretazione* (1955). Para la polémica bettiana con las hermenéuticas existencialistas, véase "L'ermeneutica storica e la storicità dell' intendere" (1961) y *L'ermeneutica come metodica generale della scienze dello spirito* (1987), de Gaspare Mura. Para un balance cf., además de Griffero 1988, el fascículo monográfico de los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (1978).

4.1.1 *El problema de la objetividad*

Al presentar la perspectiva bettiana, Josef Bleicher, en su introducción a la hermenéutica

contemporánea, habla de "teoría hermenéutica" (Bleicher 1980, 43 ss.), contraponiendo a Betti con los resultados más propiamente filosóficos de la hermenéutica del siglo XX. Esta clasificación contiene sólo una verdad a medias. Es cierto que Betti no es filósofo de profesión y que piensa primero en suministrar un canon del comprender como sistemática y metódica de las ciencias del espíritu. Pero esto no significa que él parta de una posición *naïve* o prefilosófica. En su reflexión confluyen los resultados de la discusión del siglo XIX y del siglo XX en torno a las ciencias del espíritu, confrontados con los aportes, contemporáneos a Betti, tanto del pragmatismo y del conductismo angloamericanos como del giro ontológico-existencial de la hermenéutica en Alemania. Arrancando de un conocimiento seguro de la tradición de las *Geisteswissenschaften* (Schleiermacher, Humboldt, Droysen, Boeckh, Dilthey y, entre los más recientes, Spranger), Betti reafirma allí su actualidad contraponiendo a la perspectiva heideggeriana el realismo fenomenológico de Nicolai Hartmann (1882-1950) que, junto con el idealismo trascendental, constituye la metafísica influyente de la hermenéutica bettiana. Si para Heidegger, la originariedad de la interpretación apela con razón, ante todo, la determinación histórica del intérprete lanzado al mundo en una relación constitutivamente hermenéutica, de modo que no se puede hablar, propiamente, de una alternativa entre sujeto y objeto, para Betti, el comprender se instituye en cualquier caso dentro de una dialéctica sujeto-objeto.

De ahí que este problema sea el momento inicial de la hermenéutica bettiana. Frente a la objetividad, el espíritu se comporta como "relación o binomio de situaciones y respuesta" (Betti 1955, 2), traduciendo el dato sensible en pensamiento (o en sentimiento, en el arte, y en acción, en la ética); un procedimiento análogo se lleva a cabo frente a la objetividad ideal (categorías lógicas, valores éticos y estéticos, etc.). Aun en este caso, remitiéndose a las filosofías de los valores, el empeño personal realiza en la realidad histórica la objetividad ideal, tanto en el ámbito teórico como en los campos del obrar estético y del obrar ético-práctico. Semejante comportamiento excluye, por consiguiente, que el conocimiento sea un mero reflejar, la simple conformidad del intelecto con la cosa; conocer (y sentir y obrar) es un proceso de traducción, que traspone los hechos y los ideales "en el lenguaje de nuestro representar e idear" (Betti 1955, 45-46).

Así, pues, el espíritu aspira a reconocer la objetividad real o ideal, aunque la "traducción", por él operada, termina por introducir un perspectivismo que amenaza la objetividad de los conocimientos y de los resultados. Betti intenta, entonces, mediar entre los dos momentos: "Por un lado, se propone al intérprete una exigencia de *objetividad*, en cuanto la reproducción, el repensamiento, debe ser lo más apegado y fiel posible al valor expresivo o sintomático de la forma representativa que se trate de entender: una exigencia, por ende, de subordinación. Pero, por otra parte, tal objetividad no es factible, si no es a través de la *subjetividad* del intérprete, merced a su apertura y sensibilidad por ese valor de expresión o de síntoma y a su capacidad de ascender a un rango de conocimiento que se iguale a él" (*ibid.*, 262). Esta aporía es resuelta mediante una dialéctica del conocer: el pensamiento ajeno está sujeto a un proceso de apropiación que lo mantiene a pesar de todo, como *ajeno*, por consiguiente, en su objetividad y aislamiento. Es en esto donde se afirma el principio-guía de la hermenéutica bettiana: "*sensus non est inferendus, sed efferendus*"; la interpretación apunta a explicitar un sentido objetivo depositado en el texto y no (según la *lignée* nihilista-

nietzscheana en la cual, al menos en parte, se reconoce la hermenéutica ontológica) a conferir un sentido a través de una asignación que proviene de la subjetividad del intérprete (pero, justamente, esta distinción sujeto-objeto no se produce en Heidegger; aquí, el punto de vista bettiano está afectado por un planteamiento esencialmente preheideggeriano). "El sentido debe ser aquel que se descubre en el dato y de él se saca provecho, y no un sentido que se transfiere a él desde fuera. La totalidad y la coherencia deben ser inmanentes al dato histórico, no deducirse de un sistema extraño a él" (*ibid.*, 102). Como garantía para la objetividad de la interpretación, pone a punto una metódica hermenéutica completa que se compendia en "cuatro cánones fundamentales a los cuales debe obedecer el proceso interpretativo como garantía de veracidad de los resultados a los cuales arriba. *a*] El canon de la autonomía del objeto, que impone al intérprete obtener el sentido de la interpretación misma de que se trata; *b*] el canon de la totalidad y de la coherencia de la consideración hermenéutica; *c*] el canon de la actualidad del comprender que se refiere al sujeto interpretante; *d*] el canon de la correspondencia del sentido objetivo de las formas representativas por interpretar" (Betti 1961, 3).

4.1.2 *Comprender e interpretar. En contra del conductismo y el existencialismo*

El fin del interpretar es el comprender, el *Verstehen*. "Por todas partes nos encontramos en presencia de formas sensibles, mediante las cuales otro espíritu, en ellas objetivado, habla al nuestro apelando a nuestra inteligencia, entra allí en movimiento nuestra actividad interpretativa para comprender qué sentido tienen esas formas, qué mensaje nos envían, qué nos quieren decir" (Betti 1955, 59-60). La categoría del *Verstehen* se presenta de nuevo en el cauce de las ciencias del espíritu del siglo XIX, por lo cual, la interpretación apunta a la comprensión de un psiquismo ajeno. Tal psiquismo no es, sin embargo, comprensible de por sí, sino puede ser interpretado y, por consiguiente, comprendido sólo a través de la mediación de una *forma representativa* (*sinnhaltige Form*) que la hace mediadora entre el espíritu ajeno y el del intérprete. Entre el sujeto interpretante, el espíritu que se entiende a través de la interpretación y la forma representativa en la cual él se ha objetivado se establece, entonces, una relación triádica. "Esos extremos [el intérprete y el espíritu por interpretar] no están en contacto y no se advierten entre sí de manera inmediata, sino más bien precisamente a través de la mediación de esas formas representativas en las cuales el espíritu objetivado está frente al intérprete como *algo distinto*, como una objetividad inamovible" (Betti 1962, 64).

La alteridad del espíritu y la consistencia mediadora de la forma representativa es, para Betti, una condición irrenunciable para la validez de la interpretación y para su estatuto epistemológico. Sobre estas bases, Betti polemiza en contra del conductismo que no piensa en la comprensión propiamente epistemológica de la comunicación espiritual mediada por la *sinnhaltige Form*, sino se propone, simplemente, una descripción naturalista de los procesos psicológicos, mediante los cuales una indicación provoca una respuesta en el destinatario, según una relación de causa-efecto (Betti 1955, 93 y *passim*). Pero la polémica bettiana se dirige, sobre todo, contra Heidegger, para quien el entender no es el fin del interpretar, sino más bien su presupuesto. En Heidegger, como se ha visto, la comprensión está de algún

modo ya dada siempre, en cuanto copertenencia entre sujeto y objeto, dentro de una tradición; la interpretación constituye, entonces, el desarrollo de esta pre-comprensión, con el fin de un *Verstehen* más pleno, pero que no sería posible sin la precomprensión ofrecida por las circunstancias existenciales del *Dasein*. Ahora bien, según Betti, aquí Heidegger, "maestro de la extravagancia y de la expresión hermética" (*ibid.*, 243), habría desarrollado el "equívoco" diltheyeano, según el cual es posible comprenderse a sí mismos, lo que termina por quitarle al comprender su determinación constitutiva, que es, primero, comprender al otro en su alteridad. El comprender heideggeriano deviene, más bien, un 'comprenderse', un reconocerse como pertenecientes a un mundo que es nuestro y un *savoir faire*. Pero comprender no es, enteramente, comprenderse: en el primer caso, nos enfrentamos a una interpretación que tiende a comunicarse con una alteridad espiritual; en el segundo, por el contrario, toda verdadera alteridad es excluida, y nos encontramos justamente frente al "presupuesto de la valoración tecnológica de un producto [...] aparejado a la verificación de su funcionalidad [...]. Aquí el reconocimiento tecnológico no sirve ya para descubrir y para comprender un sentido que, a priori, no nos es conocido [...] sino sólo para las exigencias prácticas de la acción" (*ibid.*, 439).

4.1.3 *El debate con Bultmann y con Gadamer*

La confrontación con Heidegger queda para Betti como una confrontación a distancia; mucho más cerrado es el diálogo con las hermenéuticas posheideggerianas. El texto más indicativo de esta *Streit* es la conferencia impartida en Marburgo en febrero de 1961 (y repetida más tarde en otras universidades alemanas) sobre "Historische Hermeneutik und Geschichtlichkeit des Verstehens", aparecida luego en italiano (cf. Betti 1961) y ampliada después en un breve volumen, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, 1962 (publicado íntegramente en la selección antológica, Betti 1987, 59-108).

Como se ha visto, Betti excluye que la hermenéutica pueda asumir un alcance especulativo, ya que tendría más bien los caracteres de la creación y no los de la comprensión y, en consecuencia, se opone resueltamente a la realización del pasado contenida en el proyecto de desmitificación desarrollado por la hermenéutica bultmanniana. Hay una objetividad en la historia que prevalece sobre cualquier presupuesto existencial de la exégesis; y, justamente, en esta objetividad se fundamenta el conocimiento histórico: "esta posibilidad de estudiar el mismo objeto, los mismos fenómenos históricos desde diferentes puntos de vista no excluye, sin embargo, que cada uno de los historiadores, desde su particular enfoque, arribe a resultados objetivamente válidos. Sólo que es necesario tener presente que los resultados están condicionados por ese punto de vista particular. Por el contrario, sería inadmisible la pretensión a una exclusividad, del historiador individual, que afirmase que su punto de vista es el único admisible y legítimo. Semejante intolerancia sería, ciertamente, contraria al espíritu científico que debe animar la investigación historiográfica" (Betti 1961, 7).

En resumen, existe una ciencia y no un arte de la interpretación y si prevaleciese el momento histórico-creativo, faltaría el fin mismo de la exégesis. Polemizando con Bultmann, Betti no sólo reivindica los cánones de la autonomía del objeto y de la correspondencia del

comprender con el sentido objetivo (los cuales terminarían por caer en la hermenéutica de la desmitificación no menos que en la de *Sein und Zeit*), sino estimula a la interpretación como ciencia, a no confundir *a*] el *significado* firme y resuelto de un cierto acontecimiento histórico, objetivamente reconocible, con la *significatividad* que tal acontecimiento puede tener para el intérprete actual, lo cual lo enfrenta a los mismos problemas y las perspectivas para el porvenir; *b*] la *Auslegung*, la interpretación y explicación objetivas, que "es competencia del historiador", con la *Sinngebung*, la interpretación como asignación de sentido "que es competencia del teólogo. La valoración escatológica", prosigue Betti, "tiende a conferirle a los textos sagrados un significado que no está necesariamente en ellos. Por lo tanto, no está obligada a respetar ese canon hermenéutico fundamental del proceso hermenéutico según el cual '*sensus non est inferendus sed efferendus*' (*ibid.*, 10).

El resquebrajamiento de la objetividad del comprender es, en fin, también el límite mas patente de la perspectiva gadameriana. "Ahora bien, a mí me parece que el punto débil evidente del método hermenéutico propuesto por Gadamer consiste en que permite, en verdad, un acuerdo entre texto y lector, vale decir, una correspondencia entre el sentido del texto que se presenta, en apariencia, como obvio y el subjetivo y personal convencimiento del lector; pero no garantiza, de ningún modo, la *precisión* del comprender; por esto, se requeriría en efecto, que la comprensión alcanzada correspondiese, de manera plenamente adecuada, al significado objetivo del texto como objetivación del espíritu" (Betti 1962, 92). Por otra parte, el subjetivismo hermenéutico gadameriano, según Betti, particularmente se contradice con el presupuesto de la perfección, según el cual el texto debe considerarse como dotado de un sentido pleno y acabado, hasta que ocasionales imperfecciones no testimonien lo contrario.

Pero, en Gadamer, a diferencia de Betti, el texto no constituye una objetividad cargada de un espíritu ajeno y respecto a la cual nosotros nos comportamos sin embargo, en forma crítica, sino es ya siempre precomprendido existencialmente, sin que se pueda hablar propiamente de una polaridad entre sujeto y objeto: de modo que el presupuesto de la perfección viene a identificarse con el hecho ineludible de la precomprensión. No es posible, por consiguiente, poner a punto un método capaz de eliminar los prejuicios históricos que constituyen al comprender ni invocar por eso una distinción entre la *quaestio facti*, es decir, el hecho de que siempre estamos en un diálogo con el texto al que nos enfrentamos, y la *quaestio juris*, la eventual justificación metódica de nuestro comprender.

Esta posición es reiterada por Gadamer en una carta del 18 de febrero de 1961, publicada subsecuentemente por Betti: "En el fondo, yo no propongo *algún método*, sino describo *lo que es* [...] Ni siquiera un maestro del método histórico puede mantenerse totalmente libre de los prejuicios de su tiempo, de su ambiente social, de su tradición nacional, etc. ¿Debe ser por fuerza ésta una imperfección? Y aun cuando lo fuese, considero tarea de la filosofía reflexionar sobre el porqué no falta jamás esa imperfección allí donde se describa algo. En otras palabras, considero científico solamente el *reconocer lo que es*, en lugar de partir de lo que justamente debería o podría ser. En este sentido, busco *pensar más allá* del concepto de método de la ciencia moderna, concepto que conserva su delimitada legitimidad para pensar, con una generalidad de principio, lo que *constantemente* sucede [...] Que el 'presupuesto de la conclusión' no pueda ser un criterio de verdad, en esto usted tiene perfectamente razón. Es

justamente éste también mi pensamiento. Mejor dicho yo pienso naturalmente que esto forma parte de los 'prejuicios' del comprender, a menudo, descarriantes, aun cuando en verdad no sean del todo evitables. Donde existe la exigencia positiva de conocimiento, se debe superar ese prejuicio. Sólo así puede haber también una crítica frontal a lo que parece asegurado. Pero la crítica no está normalmente en nuestro acto de comprender. En esa medida, el presupuesto de la conclusión es lo que *comienza a funcionar como guía* (cit. en Betti 1987, 201, núm. 118).

4.2 EL PROBLEMA DE LA INTENCIÓN AUTORAL EN LA HERMENÉUTICA LITERARIA DE ERIC D. HIRSCH (*)

Los temas a que se enfrenta Betti dentro de una teoría general de la interpretación se presentan en el marco de la hermenéutica literaria dentro de la actividad de E.D. Hirsch. Nacido en 1928, Hirsch estudió en las Universidades de Yale y Cornell y en la Universidad de Bonn. Enseña actualmente en la Universidad de Virginia, en Charlottesville. Desde el ámbito específico de la historia de la literatura inglesa (con estudios sobre el romanticismo literario en Wordsworth y sobre Blake), Hirsch ha dedicado dos volúmenes al problema de la hermenéutica literaria: *Validity in Interpretation* (1967) y *The Aims of Interpretation* (1976).

La reivindicación de la validez y la objetividad de la interpretación se efectúa en Hirsch a dos niveles: el de la defensa de la intención autoral como punto de referencia último de la interpretación de los textos literarios y el (correlato) de la crítica del subjetivismo hermenéutico como criterio epistemológico descarriante.

En cuanto al primer punto, Hirsch reconstruye las fases de la progresiva exclusión de la intención autoral de los presupuestos de la interpretación, tanto en la crítica literaria anglo-americana (por obra de T.S. Eliot y de E. Pound) como en la filosofía (Heidegger, la psicología de los arquetipos de Jung y la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer). Hirsch escribe: "una vez que el autor fue cruelmente privado de la prerrogativa de determinar el significado de su texto, se hace poco a poco evidente que no existía ningún principio adecuado para juzgar la validez de una interpretación. Por necesidad intrínseca, el estudio de 'lo que dice un texto' deviene estudio de lo que él le dice al crítico particular. Está de moda hablar de la 'lectura' de un texto por parte de este o aquel crítico y ese término comenzó a aparecer en los títulos de obras científicas. Ello parecía implicar que, si bien el autor había sido desterrado, seguía estando siempre el crítico, y su nueva, original, refinada, ingeniosa o pertinente 'lectura' tenía un interés específico" (Hirsch 1967, 13). El momento en que el problema de la interpretación se impone con toda su evidencia y universalidad en el campo de la crítica literaria se perfilaría, sin embargo, también como situación en la cual se pierde cualquier presupuesto por una interpretación válida –porque el interpretar se ha remitido totalmente al arbitrio subjetivo del crítico, quien se sobrepone a la *mens auctoris*. La exclusión de la intención autoral es, en última instancia, la exclusión del significado y por consiguiente del fin de la interpretación.

Después de haber rehusado esta posición, no sólo en el plano de la crítica literaria, sino

también en el de la hermenéutica filosófica (donde toma posición en contra de Gadamer remitiéndose a un marco epistemológico deducido de la fenomenología husserliana y de la lingüística de Saussure: *ibid.*, 217-256), Hirsch procede a definir los principios de una interpretación válida, cuyos momentos esenciales son: *a*] la distinción entre *meaning*, el significado, "lo que el autor ha querido significar mediante una secuencia particular de signos" (*ibid.*, 17), y *significance*, la 'significación', la *relación* entre el querer-decir del autor y "una persona o una concepción o una situación o cualquier cosa imaginable" (*ibid.*, 18), o sea, la distancia psicológica o temporal que separa a los lectores o al mismo autor, en un segundo momento, del texto; *b*] la distinción entre la *interpretación*, como acto inmanente al "horizonte interno del texto" y referido a su *meaning*, respecto al cual ella se limita a "hacer explícito lo que, consciente o inconscientemente, estaba en la intención del autor" (*ibid.*, 233), y la *crítica* como reconocimiento del "horizonte externo del texto": "cualquier significado tiene relaciones con otros significados, es siempre un componente en dominios más amplios. Este horizonte externo es el campo de la crítica. Pero, éste no sólo es ilimitado, sino más bien hasta cambiante, puesto que el mundo mismo cambia. En general, la crítica define como su objeto particular sólo una parte de tal horizonte externo" (*ibid.*). *c*] En este punto, Hirsch cree poder establecer los criterios de interpretación objetiva, a saber: la *legitimidad*, según la cual "la lectura debe ser admisible dentro de las normas públicas de la *langue* en que se ha compuesto el texto" (*ibid.*, 247); la *correspondencia*, esto es, el principio según el cual "la lectura debe dar cuenta de todo componente lingüístico del texto" (*ibid.*); la *apropiación genérica*, o sea, la conformidad del texto con los cánones generales del tipo al cual pertenece presumiblemente; el cuarto criterio, respecto al cual, los que se han enumerado hasta ahora, son preliminares, es la *coherencia*. En este último punto es donde se introduce el problema del círculo hermenéutico: "El intérprete formula hipótesis de los significados para las palabras y las secuencias de palabras que tiene enfrente y, al mismo tiempo, debe hipotetizar un significado total o un contexto general, en relación al cual los infra-significados son coherentes entre ellos. El procedimiento es completamente circular: el contexto es derivado de los infra-significados y éstos son especificados y hechos coherentes en relación con el contexto" (*ibid.*, 248).

Ahora bien, es justamente la determinación del contexto el obstáculo más difícil para la confirmación de una interpretación objetiva; Hirsch mismo no omite ponerlo de relieve y se confía, por último, a un criterio aleatorio (la "probabilidad del contexto") a partir del cual se instituye acopladamente la verificación por medio de la coherencia: "Puesto que la cualidad de la coherencia depende del contexto inferido, no existe una medida absoluta de coherencia mediante la cual podamos decidir entre lecturas cohentes diversas. La verificación, por medio de la coherencia conlleva por eso una verificación de los motivos por los cuales la lectura es coherente. *Es necesario establecer que el contexto invocado es el más probable* [...] y esto es posible sólo si formulamos la hipótesis de la visión típica del autor, las asociaciones y las expectativas típicas que forman, en parte, el contexto de su enunciado" (*ibid.*, 249).

Validity in Interpretation, la obra de Hirsch a la cual hemos hecho de modo destacado se publicó en Estados Unidos en 1967. En octubre del año anterior, la convención sobre "Los lenguajes de la crítica y las ciencias del hombre" (cf., para los acuerdos, Macksey-Donato 1970), organizada por la Johns Hopkins University de Baltimore (en la cual tomaron parte, entre otros, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Paul de Man, Roland Bar-

thes), marcaba el punto de partida en el área americana, para una nueva oleada de estudios en el campo de la teoría de la literatura inspirados en el estructuralismo y, sobre todo, en el así llamado postestructuralismo (v. *infra*, 4.5). Conjuntando las adquisiciones del estructuralismo europeo con la tradición del *New Criticism* anglo-americano, esta tendencia llevará el debate sobre la teoría y la crítica literaria en Estados Unidos hacia orientaciones en última instancia antitéticas respecto a las auspiciadas por Hirsch (quien, en alguna medida, tiene en cuenta la variada situación en *The Aims of Interpretation*, 1976). Y esto, además, porque el planteamiento hirschiano dejaba abiertos problemas muy amplios: ¿cómo se reconoce la intención del autor en un texto? ¿Cómo se puede objetivar la circularidad intención-texto-contexto? ¿Cuáles son los requisitos para la determinación de un contexto legítimo?

4.3 PETER SZONDI. LA HERMENÉUTICA FILOLÓGICA FRENTE AL ESTRUCTURALISMO (*)

Ya en el ámbito de estas problemáticas avanza con gran anticipación el filólogo y crítico literario húngaro –pero, de cultura y lengua alemanas– Peter Szondi. Nacido en Budapest en 1929, Szondi estudió en Zúrich con Emil Staiger y enseñó en Berlín, Gottinga y Heidelberg hasta 1971, año en el cual se suicidó. En el terreno específicamente hermenéutico, entre numerosas contribuciones conviene tener presente, ante todo, la *Introducción a la hermenéutica literaria* (1975), la cual se inserta dentro de una más amplia reconstrucción de las problemáticas estéticas y hermenéuticas a partir de la época de Goethe. La originalidad de la propuesta szondiana consiste en que en ella la reivindicación de la validez de la interpretación y del alcance práctico de la hermenéutica literaria no cede en la polémica contra la sujeción de la *Literaturwissenschaft* alemana respecto a modelos positivista-objetivantes prestados por las ciencias de la naturaleza.

"Por la hermenéutica literaria", escribe Szondi (1975, 25-26), "entendemos una ciencia de la interpretación que, si bien no pretende prescindir de la filología, si quiere enlazar ésta a la estética. Por eso debe basarse, en una concepción del arte propia de nuestro tiempo y, justamente por esto estará históricamente condicionada y desprovista de validez supratemporal y universal". La realización de semejante proyecto demanda, ante todo, que la hermenéutica, al menos en el ámbito literario, abandone la pretensión de universalidad filosófica que la ha caracterizado en el curso de nuestro siglo para regresar a una meditación contingente y práctica arraigada en la exégesis de los textos particulares.

En este sentido, se hace entonces necesaria, en el marco de la discusión sobre los presupuestos generales de la interpretación, una revisión de la problemática del círculo hermenéutico. El círculo del comprender, que en la formulación heideggeriana se presentaba conscientemente como un 'escándalo', ha devenido un fundamento epistemológico obvio que ha privado a la hermenéutica literaria de todo alcance práctico verdadero (si todo es interpretación, se pierde la especificidad de las hermenéuticas regionales, si la interpretación es extrametódica y no es convalidada objetivamente, no hay modo de establecer, en el plano profesional e institucional, la felicidad de una interpretación). Sólo reconstruyendo una tradición de hermenéutica metódica (Chladenius, Meier, Ast, e incluso, en cierta medida, Schleier-

macher) que, a partir de Dilthey, ha venido declinanando, será posible emancipar la *Literaturwissenschaft* del positivismo, superando una sujeción ahora ya tradicional en el área cultural alemana, y que se manifiesta ya en la frase "ciencia de la literatura", la cual nos remite al idealismo alemán, pero, haciéndose más rigurosa después de forma estrechamente positivista en la segunda mitad del siglo XIX y en todo nuestro siglo. Es menester reformular así la *Literaturwissenschaft* a través de una apertura a las tradiciones de la *crítica* (*critique littéraire, Literary Criticism*) desatendidas en Alemani, al menos después del romanticismo. El sentido último de esta reformulación no consistiría solamente en una crítica de los dogmas positivistas de la *Literaturwissenschaft* y de los presupuestos universalistas y autorreflexivos de la hermenéutica filosófica, sino residiría, más profundamente, en una apertura de la hermenéutica literaria a la tradición artística del siglo XX y a las vanguardias.

4.4 LA ESCUELA DE CONSTANZA Y LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN (*)

Una importante integración de las problemáticas abiertas por la renovada necesidad de una hermenéutica literario-filológica, por una parte, y de la imposición de metódicas estructuralistas y postestructuralistas en el estudio de la literatura, por la otra, es la que surge al elaborarse una estética de la recepción en la escuela de Constanza. Se trata de un rumbo de investigación, que se afianza a finales de los años sesenta principalmente con Hans Robert Jauss y Wolfang Iser, y que lo hace suyo, en la revista *Poetik und Hermeneutik*, un grupo de estudiosos, entre los cuales se encuentran, Wolfang Preisendanz, Manfred Fuhmann, Karlheinz Stierle y Rainer Warning.

4.4.1 *Hans Robert Jauss y la "Aisthesis" como disfrute incluyente* (*)

Nacido en 1921, Jauss enseña teoría de la literatura en la Universidad de Constanza. Sus obras, vinculadas con la problemática de la estética de la recepción incluyen: *¿Por qué la historia de la literatura?* (1970), *Apología de la experiencia estética* (1972) y *Experiencia estética y hermenéutica literaria* (1982).

¿Cuáles son las razones que han impuesto la necesidad de una estética encaminada a poner en primer plano la dialéctica entre la obra y su efecto sobre el lector, más que a reconstruir el proceso genético que, de la intención del autor, conduce a la producción de la obra literaria? Como menciona Jauss, las problemáticas ligadas con el disfrute de la obra – que forman parte del patrimonio mayor de la estética filosófica a partir de Gorgias y con un momento decisivo en la teoría aristotélica de la catarsis, han sufrido un descrédito progresivo a partir del romanticismo. La de Kant es aún una estética dirigida a rastrear, sobre todo, los efectos de la obra sobre el sujeto que la experimentaba. Pero ya la estética hegeliana trata sobre las *obras* aceptadas como tales de modo mucho más amplio de cuanto sucede en Kant, por lo cual el dominio de lo estético era mucho más amplio del que la modernidad asignará a la categoría de obras de arte. "Desde entonces, la teoría estética ha estado orien-

tada hacia la función representativa del arte, mientras la historia de las artes se autointerpretaba como historia de las obras y de sus autores. Entre las funciones que el arte despliega en el mundo de la vida, fue considerada sólo la prestación productiva de la experiencia estética, raras veces la receptiva y casi nunca la función comunicativa" (Jauss 1982, 22).

Hasta aquí, el análisis de Jauss parece remitirse en última instancia a la polémica gadameriana contra la estética romántica del genio, que focaliza su propia atención en el momento de la *poiesis* como actividad inspirada. Pero, si seguimos a Gadamer, en el *pathos* romántico para la productividad inconsciente del genio, había una intriga perversa en la subjetivación del juicio estético: la obra desarraigada de cualquier tradición –porque su lugar de origen es un sustrato oscuro– se hace disponible para goces totalmente autónomos, donde el receptor se despoja del peso del reconocimiento a cánones, géneros, contextos, y autorizado a interpretaciones puramente subjetivas. Ahora bien, es evidente que en esta perspectiva una estética de la recepción está privada de todo fundamento: ¿qué valor puede tener una historia de las 'impresiones' que la obra provoca atomistamente en sujetos distintos? Ciertamente, en Gadamer se observa algo muy cercano, al menos en primera instancia, a una estética de la recepción, la noción de *Wirkungsgeschichte*, o sea, de "historia de los efectos"; el significado de la obra se incrementa objetivamente a través de la sucesión de interpretaciones significativas, que concretan en ella su alcance histórico y, en general, desarrollan su valor metahistórico. Pero la historia de los efectos es la historia de la interiorización de una obra en el canon; lo que hace clásica a una obra, lo que la hace resistir a la crítica histórica y simultáneamente le permite infinitas realizaciones en épocas históricas distintas, no es la subjetividad del gusto, el momento sensible del placer estético, sino la fase reflexiva de la comprensión culta de la obra; es decir, su capacidad de descubrir en ella los rasgos esenciales de verdad y, por esta vía, de inscribirla en el canon de la *Weltliteratur*.

Semejante concepción es, para Jauss, muy estrechamente dependiente de la normatividad de lo clásico, en línea con el planteamiento de la hermenéutica de Gadamer, la cual pone sistemáticamente el acento en la superioridad de la tradición como espíritu objetivo en contra de la mera subjetividad del intérprete. Sobre todo mediante la exclusión de las subjetividades *qua* subjetividades, en la medida en que sujeto y objeto son englobados en el concepto hermenéutico de tradición, la perspectiva gadameriana no deja espacio al momento del placer estético, del "disfrute incluyente" que caracteriza la relación del sujeto con la obra de arte. El valor de verdad del arte no tiene finalmente nada que ver con la sensibilidad. Como en todas las grandes estéticas de la modernidad (baste pensar en la *ästhetische Theorie* de Adorno), el placer vinculado a la obra –su *promesse de bonheur*– es considerado aquí sospechoso, como momento irrelevante o "gastronómico".

El punto de partida de una estética de la recepción debe, pues, consistir en la rehabilitación del disfrute incluyente –anterior y ulterior respecto a la aprobación cultural– con el que se acompaña la fruición estética. "Quien tuviese hoy el coraje de usar para la experiencia estética la palabra *disfrute* (*Geniessen*) en el sentido del conocido verso del *Fausto*: 'y lo que está destinado a la humanidad entera, / yo quiero gozarlo en lo profundo de mi intimidad' (v. 1170), se arriesgaría de ser tachado de pobre de ideas o bien –peor aún– ávido de satisfacer, del modo más abierto, las necesidades de consumismo o de lo *Kitsch*. El admitir la obtención de placer en el arte es hoy permitido solamente como verdad de perogrullo. El significado

fundamental más antiguo de *disfrute*, vale decir, el 'uso y la utilidad de un objeto', es aún hoy percibido sólo como uso lingüístico obsoleto o como lenguaje técnico (¿quién de los que se llaman entre sí 'compañeros' está todavía consciente –y lo ha asimilado de buena gana– de que 'compañero' –*Genosse*– deriva de 'disfrutar' –*Geniessen*–, en su significado originario indica al que comparte el pastizal de su ganado')" (Jauss 1972, 6). Para rehabilitar el alcance del disfrute abarcador es necesario, pues, reconsiderar hermenéuticamente sus implicaciones conceptuales. Tanto para Jauss como para Gadamer y para Adorno, la fruición fetichista o museal de las obras, la secuencia múltiple de juicios dictados por lo casual o por la subjetividad aislada, no pueden estar en la base de una estética de la recepción. Pero esto no es motivo suficiente para renunciar a la empresa.

Comprender el pleno valor de la función estética exige que la *Poiesis*, la producción de la obra, integrada por la *Aisthesis* como momento sensible de la recepción, sea coronada por una reflexión sobre la *Katharsis*, en la cual la fruición subjetiva entra al ámbito más amplio del valor comunicativo de la experiencia estética. La tematización de la *Katharsis* se perfila, por ende, como un estudio de los estados afectivos desinteresados, ligados con la esteticidad; lejos de avanzar en el sentido de la subjetivación del gusto en la conciencia estética, semejante perspectiva intenta reconstruir el horizonte común. "Este intento", ha escrito Ricœur, "afecta al debate epistemológico en el sentido de que el concepto de experiencia estética consolida la tesis de la primacía del *sensus communis* sobre el saber conceptual y de la comunicación estética sobre el consenso teórico" (Ricœur 1981, 84). Por consiguiente, en Jauss se asiste también a una apología del valor de verdad de la obra de arte, análogo al desarrollado en la *lignée* Heidegger-Gadamer; pero, si allí donde para estos últimos la experiencia de verdad tiene que ver con un mundo esencialmente especulativo con el que se comunica partiendo del mundo de la vida y, en cierta medida, dándole también las espaldas (esto a lo cual se accede es, en efecto, el universo de la obra), aquí, por el contrario, la obra se constituye como momento de comunicación interhumana. Esto confiere a la *Katharsis* no sólo una dimensión comunicativa, sino además un alcance emancipatorio. El valor utópico del arte que Adorno particulariza en su poder de negación está aquí, en cambio, asociado a la posibilidad de añadir un universo intersubjetivo emancipado de los intereses técnico-instrumentales: "la experiencia comunicativa anticipa en el *medium* del arte una liberación del gozador de y contra el mundo objetivo, realizada gracias a su capacidad imaginativa [...]. La catarsis considerada como antítesis de la esfera de los intereses prácticos no está, del todo, en contradicción con la identificación estética, antes bien, la presupone como ámbito comunicativo para la conciencia imaginativa" (Jauss 1972, 36).

Toda obra responde a una interrogante que no se decide con la intención del autor ni se resume en el decurso lineal de la tradición. La tarea del intérprete es reconocer tanto aquella primera pregunta a la que responde la obra inicialmente como las preguntas y las respuestas cada vez más históricamente determinadas que los lectores le plantean a la obra dentro de un horizonte de expectación guiado por una promesa de felicidad. La consolidación histórica de los juicios le confiere al gozo estético una dimensión objetivamente indagable. "La hermenéutica literaria, por lo tanto, aparece aquí encaminada fundamentalmente, por una parte, a explicar el proceso actual en el cual se materializa el efecto y el significado de un texto para el lector contemporáneo y, por la otra, a reconstruir el proceso histórico en

el cual el texto ha sido tomado e interpretado siempre de distinto modo" (Ruschi, Introducción a *ibid*, comp., 1986, 34).

La propuesta de Jauss tiene, por ende, una importante implicación metodológica, a saber, la de admitir, al mismo tiempo, un análisis sincrónico del efecto estético (el de la obra sobre su lector actual) y un análisis diacrónico de la historia de los efectos, para echar así un puente entre la hermenéutica y el análisis estructural –una mediación que no se resuelva en la simple tematización del papel intrascendible de la historicidad o en la unilateral referencia al método. "Cuando en las viejas ciencias del espíritu se perfiló –frente a los resultados internacionales del estructuralismo y al recientísimo triunfo de la antropología estructural– un alejamiento de los paradigmas de la comprensión histórica, nosotros vislumbramos la posibilidad de una nueva teoría de la literatura, no en la superación de la historia, sino, al contrario, en la validación de esa historicidad propia del arte y que caracteriza en él la comprensión. Lo que debía renovar el estudio de la literatura y conducirlo fuera de los callejones sin salida de la historiografía se hundía en el positivismo, en la interpretación ahora sólo al servicio de sí misma o de una metafísica de la *écriture* o bien de una amalgama que elevaba la confrontación como fin en sí mismo, no era la panacea de taxonomías perfectas, sistemas cerrados de signos ni modelos descriptivos formalistas, sino una ciencia histórica que partía del trabajo productivo del comprender para interpretar la obra a través de sus efectos y su recepción, para comprender la historia de un arte como proceso de comunicación entre el autor y el público, el pasado y el presente" (Jauss 1982, 24-25).

4.4.2 *Wolfang Iser y la estructura de apelación al texto* (*)

Nacido en 1926 y, como Jauss, profesor de teoría de la literatura en Constanza, Wolfang Iser ha elaborado una fenomenología de la literatura dirigida a reconocer el efecto de la obra sobre el lector individual, la cual ha tenido una gran acogida sobre todo en el mundo anglosajón y cuyas teorizaciones centrales están comprendidas en: *Die Appelstruktur der Texte* (1970); *Der implizite Leser* (1972); *Der Akt des Lesens* (1976). La fenomenología de la lectura aporta, como ha obervado Ricœur, una integración decisiva a la estética de la recepción. "Estas dos estéticas parecen oponerse, en la medida en que una tiende hacia una psicología fenomenológica y la otra aspira a reformular la historia de la literatura. En realidad, se presuponen recíprocamente: por una parte, es a través del proceso individual de lectura como el texto revela su propia 'estructura de apelación'; por otra parte, el lector se constituye como lector competente sólo en cuanto participa de las expectativas sedimentadas en el público. El acto de la lectura se convierte así en un eslabón en la cadena de la historia de la recepción de una obra por parte del público. La historia de la literatura, renovada por la estética de la recepción, puede entonces aspirar a incluir la fenomenología del acto de lectura" (Ricœur 1985, 244).

Los presupuestos del trabajo de Iser son investigados en la fenomenología de la obra de arte tematizada en los años treinta, por Roman Ingarden (1893-1970), quien, en estudios como *Das literarische Kunstwerk* (1931) había teorizado sobre la relación de complementariedad entre texto y lector como característica de la obra literaria. Esta última, no teniendo

un terreno adecuado ni evidente y haciendo patente un mundo que de hecho se explicita sólo mediante la sucesión lineal de frases, demanda la intervención intencional del lector, llamado a concretizar los puntos de vista esquemáticos ofrecidos por la obra literaria. El fin de esta interacción es la reconstrucción del efecto estético originario que estaba depositado en el texto, la *Ursprungemotion,* de la que la obra es expresión, rechazando también –por sustancialista– el concepto de *Ursprungemotion*, Iser mantiene firme la complementariedad entre texto y lector; mejor aún, reconoce en ella el aspecto constitutivo de la obra de arte como tal.

El escrito literario en realidad a diferencia de los textos que describen un mundo efectivamente existente o de los que tienen un papel normativo-performativo, "no simboliza objetos y no crea [...]; en el mejor de los casos, sería como describir representaciones de reacciones a los objetos" (Iser 1970, 165). Ahora bien, "Si un texto literario no crea ningún objeto real, adquiere entonces su realidad gracias al hecho de que el lector completa las reacciones ofrecidas por el texto. En esto el lector no puede hacer referencia ni a la determinación de los objetos dados, ni a hechos definidos, para establecer si el texto ha representado bien o mal al objeto. Esta posibilidad de verificación que todos los textos de exposición ofrecen, es negada por el texto literario. En este punto, surge un grado de indeterminación que es propio de todos los textos literarios, en cuanto que éstos no se pueden reconducir a situación alguna de la vida, al punto de ser absorbidos por ésta o, mejor, de devenir idénticos a ella" (*ibid.*, 165-166).

La indeterminación constituye, pues, simultáneamente, la miseria y el esplendor del texto literario. Por una parte, en efecto, él no puede extraer la verdad propia del ser acorde con un mundo existente; por otra parte, y por los mismos motivos, él conquista una peculiar autonomía frente a la referencia, *pero no frente al lector*, el cual, en cambio, ve incrementado su propio papel. "Como lugar de intercambio, la indeterminación tiene la función de activar las ideas del lector haciéndolo participar en la realización de lo que se ha intentado con el texto. Esto, sin embargo quiere decir que esta indeterminación deviene la base de una estructura del texto en la cual el lector está siempre anticipado. En esto es en lo que los textos literarios se distinguen de los que formulan un significado o simplemente una verdad. Los textos de este tipo son independientes, con base en su estructura, de los posibles lectores, porque el significado o la verdad que formulan existe también más allá de su ser formulados. Pero si para un texto el ser leído es el elemento más importante de su estructura, entonces, la adquisición de significado y verdad debe realizarse a través del lector" (*ibid.*, 184-185).

Los *puntos vacíos* (*Leerstellen*) en los cuales el texto manifiesta su propia indeterminación (cortes entre los capítulos o *"à suivre"* de los *feuilletons* en la literatura tradicional, interrupciones y fracturas *ad hoc*, en la contemporánea) son los espacios en que se avanza plenamente la estructura de apelación del texto, invocando la integración del lector. "Los puntos vacíos de un texto literario no son, como acaso se podría suponer, una carencia, sino más bien constituyen un punto de partida fundamental para la eficacia del texto mismo" (*ibid.*, 170). En esto, más que en otra parte, se puede medir el hiato que separa la idea de literatura en la escuela de Constanza, de la perspectiva gadameriana. Que la interrupción, en cuanto exige la intervención del lector, constituya, al fin, la teleología implícita en el desarrollo histórico

de la literatura, significa que el valor paradigmático de lo clásico ha cedido el lugar a un axiomática de lo romántico moderno; la obra ya no se entiende como una plenitud a la cual se subordinan las sucesivas integraciones, sino como una estructura constitucional e intencionalmente imperfecta, que –de modo romántico y vanguardista– demanda la amplitud de los tiempos, pero sobre todo de la contemporaneidad, una integración que la haga efectiva.

4.5 EL DESCONSTRUCCIONISMO LITERARIO EN ESTADOS UNIDOS (*)

4.5.1 *La nivelación de la diferencia entre literatura, filosofía y crítica literaria*

Hasta aquí la hermenéutica literaria ha creído afirmar su propia legitimidad superando el círculo característico de la hermenéutica ontológico-existencial, lo cual logra o bien refiriendo la validez de la interpretación a la intención del autor (Hirsch) o intentando rehabilitar la tradición específica de la hermenéutica filológica (Szondi), o incluso basando la interpretación en el transcurso de la historia de la literatura, la cual se apoya a su vez en el valor comunicativo y emancipatorio de la experiencia estética (Jauss) y en la relación intencional entre texto y lector (Iser). Con el desconstruccionismo literario que se difunde en Estados Unidos a partir de finales de los años sesenta, la pretensión de verdad de la interpretación es afrontada de modo antitético. No se trata de pensar modelos metódicos capaces de sustraerse a la circularidad de la hermenéutica filosófica, sino, al contrario, de radicalizar el círculo extendiendo ilimitadamente el papel de la tradición y de la precomprensión orientada por ella hasta nivelar la diferencia misma de géneros entre literatura, filosofía y crítica literaria. La imposibilidad de encontrar un metalenguaje crítico capaz de sustraerse a los vínculos de la tradición y, por consiguiente, de distinguirse del lenguaje-objeto, es transformada en una posibilidad positiva: precisamente en la medida en que ningún lenguaje ni el de la crítica, ni el de la ciencia, ni el de la filosofía o de la literatura puede autocomprenderse reflexivamente, todo lenguaje es finalmente homologable en el horizonte trascendental de la Lengua y no puede ambicionar una mayor validez respecto a los demás. "La nivelación de la diferencia específica entre crítica literaria y literatura libera a la empresa crítica de la enojosa obligación de sujetarse a *estándares* seudocientíficos; al mismo tiempo, la eleva por encima de la ciencia al nivel de actividad creativa" (Habermas 1985a, 195).

La vía para extender la circularidad hermenéutica del ámbito de la filosofía al de la literatura y la crítica, se particulariza en la noción de texto tematizada por Derrida. El círculo hermenéutico y su insuperabilidad por vía metódica en Heidegger se justificó con base en el hecho de que sujeto y objeto, lenguaje y metalenguaje, etc., ya están siempre deslizados en el interior de una tradición lingüística influyente, que predetermina la interpretación y se plantea más bien originariamente como relación hermenéutica, previa a las formas epistemológicas de la aserción y del juicio. Siguiendo al 'segundo' Heidegger en su giro lingüístico y radicalizándolo, Derrida afirma que nada existe más allá del texto. No se da algo 'real' frente a un sujeto autónomo y transparente en sí, sino que la interpretación del mundo de la vida y la autocomprensión de los sujetos es previamente mediada por un universo textual

que nos envuelve antes de poder ser interpretado. No estamos, en fin, muy distantes de la posición gadameriana según la cual "el ser, que puede ser comprendido, es el lenguaje" ni de la visión de lo clásico como canon absoluto que se resiste a las reducciones de la crítica histórica.

Más generalmente, como ha observado Rorty (1982, 149 sgg.), nos encontramos frente a la expresión de una *Weltanschauung* romántico-hegeliana, que dirige su propia atención hacia la relación con la tradición como trascendental histórico-lingüístico, en lugar de adelantar pretensiones gnoseológicas en las confrontaciones con un mundo extralingüístico o metatextual. Con todo, como lo subraya Rorty, nos las tenemos que ver aquí no con la forma del romanticismo en la época del idealismo trascendental, sino más bien con su transformación pragmático-nihilista. A diferencia de los románticos (o de los hegelianos anglo-americanos tardíos), los textualistas no consideran haber puesto en claro la naturaleza auténtica del lenguaje o del pensamiento; al contrario, según una empresa típicamente nietzscheana, las nociones de autenticidad y verdad se dan como superadas, en cuanto aparecen comprometidas con concepciones sustancialistas, referencialistas o conciencialistas. La verdad y la validez deben ser superadas en el marco de un proyecto de *Überwindung der Metaphysic*. De modo que el desconstruccionismo (o "textualismo", según la definición de Rorty) se presentaría como una metástasis y en general como una disolución del idealismo, una disolución que culmina en el pragmatismo de James y de Nietzsche.

La primacía de la retórica sobre la lógica, la prevalencia de la performatividad sobre la objetividad, etc., son características inmanentes a la tradición hermenéutica que hemos examinado en su desarrollo histórico. El mérito del desconstruccionismo literario consite, principalmente, en haber transferido estas adquisiones del ámbito filosófico al crítico. Sin embargo, desprovistos del cuidado teórico de Derrida, los desconstruccionistas americanos vinculan la legítima afirmación de que las metódicas no pueden tener pretensión alguna de validez absoluta y de que la distinción entre filosofía y literatura es, finalmente, insostenible, con la idea de que la literatura, y no el método, constituye el momento último de validez de una hermenéutica. Detrás de la negativa al método y a la equiparación de literatura y filosofía, no es difícil reconocer el presupuesto de una particular pretensión de validez de la palabra literaria, ya sea respecto al método o respecto a la filosofía.

No es que semejante tesis deba ser por eso mismo denegada. La hemos visto en obra, sistemáticamente, en el 'segundo' Heidegger, para el cual poesía y filosofía son dos 'allegados' (en todo caso, no idénticos) y el *Dichten* está estrechamente emparentado al *Denken* como acto originario del pensamiento (de modo que, finalmente, la poesía resultaría superior no ya a la filosofía como pensamiento, pero sí al endurecimiento escolástico-metafísico de la reflexión). La misma noción gadameriana de verdad extrametódica adjudica al arte y a la historia el carácter de momentos peculiares de aparición de lo verdadero, entendido no como conformidad con lo dado, sino más bien, como experiencia. Pero esta postura se justifica en Gadamer precisamente con base en la superación de la concepción romántica de la literatura como productividad inconsciente y genial y coloca las obras literarias –identificadas, y no por casualidad, con el conocimiento histórico– en el ámbito de una tradición fuertemente canonizada que selecciona sus propios momentos cultos, sin dejar espacio a una poética de la genialidad.

Por el contrario, es justamente, semejante poética (preponderantemente sancionada por aportaciones psicoanalíticas, y, por consiguiente, solidarias con una estética del genio) la que constituye el horizonte predominante del desconstruccionismo literario. No es, entonces, la relativa asimilación entre literatura, filosofía y crítica literaria la que emerge en primer plano, con su pertinencia crítica en los cotejos de aspiraciones epistemológicas de la crítica literaria y de aspiraciones sustancialista-descriptivas de la filosofía, sino, al contrario, la palabra literaria, con una plausible aspiración de comunicación con lo verdadero a través del genio, viene a constituir aquí, contradictoriamente, el criterio último de verdad. De modo que el desconstruccionismo literario, como el pragmatismo de Rorty, se revela como la otra cara de la crisis del positivismo. Si para Rorty, la asimilación de la literatura en la filosofía, esto es, la reducción de la filosofía a "género de escritura", representa la despedida definitiva de cualquier pretensión de verdad de la filosofía, en el desconstruccionismo literario la elevación de la crítica a producción genial o filosófica traiciona, entera y exclusivamente, la necesidad de sustituir a la obsoleta justificación metódico-formalista de la crítica literaria por una nueva legitimación, no más epistemológica sino, por así decir, ontológica.

Entre el desconstruccionismo filosófico y el desconstruccionismo literario, se abre así un desacuerdo. La reducción de la filosofía a literatura pone fin a una autoafirmación de la crítica literaria como ámbito profesional.

4.5.2 *Los "Yale Critics"* (*)

Con los "Yale Critics" se designa una tendencia del desconstruccionismo literario que se desarrolla en estrecho contacto con el magisterio de Derrida y que resulta hoy sustancialmente dispersa, tanto por la muerte de su exponente más significativo, Paul de Man (1919-1983), como porque algunos de sus miembros, como Geoffrey Hartman y J. Hills Miller, se han trasladado a otras universidades. Por comodidad expositiva, nos ocuparemos aquí solamente de las dos personalidades mayores, De Man y Harold Bloom (para un examen más detenido, me permito remitir a Ferraris 1984, 103-132).

En sus obras principales (*Blindness and Insight*, 1971; *Allegories of Reading*, 1979), De Man desarrolla, en un sentido textualista, la tesis (ya propia del romanticismo y del formalismo) de la autorreflexividad del lenguaje literario. Siguiendo esta vía, se asegura la superioridad de la literatura respecto de la crítica literaria, de la filosofía y de los lenguajes ordinarios. Que la palabra poética represente un 'self-reflecting mirror', equivale al hecho de que ella contempla ya en sí su propia reflexión crítica: la obra comprende las modalidades de la desconstrucción misma. "La desconstrucción no es algo que adicionamos al texto, sino que constituye, ante todo, el texto mismo. Un texto literario afirma y niega, al mismo tiempo, la autoridad de la propia modalidad retórica [...], la escritura poética es el tipo de desconstruccionismo más avanzado y refinado; puede ser diferente de la escritura crítica en la economía de sus propias articulaciones, pero no en lo general" (De Man 1979, 17). La indeterminabilidad característica del idiolecto estético es transformada de criterio de reconocimiento en principio positivo para la interpretación del texto literario. La crítica, para permanecer fiel a la multiplicidad de significados presentes en la obra, deberá apuntar no a reducir, sino más

bien a enfatizar las ambigüedades textuales. El resultado de la secuencia de interpretaciones polívocas de un mismo texto se perfila finalmente como una especie de gadameriana "historia de los efectos" sustraída, sin embargo, a vínculos canónicos: no existe una lectura crítica capaz de explicitar la verdad de un texto, sino que la exégesis misma viene a calificarse, a su vez, como género literario indeterminable; la *Wirkungsgeschichte* de una obra, por ende, se presenta, en conjunto, como tradición crítica y tradición literaria, sin que la primera pueda alegar pretensión alguna de validez respecto a la segunda.

Si De Man reduce la crítica a la literatura, Harold Bloom reconduce la literatura a la dialéctica de la producción genial y, por consiguiente, en última instancia, al espíritu creador del artista. En obras como *The Anxiety of Influence* (1973), Bloom asienta que "La crítica retórica, la fenomenológica, la estructuralista, todas reducen lo que quieres a imágenes, a ideas, a elementos dados o a fonemas. La crítica moral u otros tipos estrepitosos de crítica filosófica o psicológica reducen todo a conceptualismos contrapuestos. Nosotros reducimos una poesía [...] a otra poesía" (*ibid*, 98). En realidad, Bloom prepara una fenomenología y una genealogía de la creación poética: la sucesión de obras en una tradición literaria resulta de una actividad de constante malentendido dentro de la tradición misma, los sucesores intentan emanciparse de la influencia de los predecesores, y esta tentativa se caracteriza, precisamente, como una *misinterpretation* de los cánones dados. La noción hermenéutica de malentendido y su productividad son remitidas aquí, en última instancia a la determinación psicologista, schleiermacheriana: la historia de la literatura, de la cual se quiere preservar la inmanente dialéctica es, en verdad, cambiada en historia de las psicologías de los poetas que buscan autoafirmarse frente a sus predecesores.

4.5.3 *Pragmatismo y crítica literaria. Stanley Fish* (*)

Nacido en 1938, Stanley Fish ha presentado, a partir de los ensayos recogidos en *Is there a Text in this Class?* (1980) un desarrollo del pragmatismo en el ámbito de la crítica literaria y, más recientemente, en la interpretación jurídica. Como Rorty, Fisch no atribuye un alcance particular verdadero a la tradición literaria; los vínculos de una hermenéutica literaria, así como los cánones de la interpretación en cualquier otro campo, no son sustanciales, sino más bien, institucionales. Esto procede del hecho de que la teoría no tiene consecuencia apreciable alguna, más allá del más o menos restringido ámbito de estudios en el cual es elaborada: la realidad, la 'referencia', etc., no desmentirán ni confirmarán jamás la validez de una interpretación, en la medida en que ésta no incide sobre la realidad o sobre la referencia, sino, simplemente, sobre el campo institucional dentro del cual se ejercita. Así, las interpretaciones literarias tendrán una *Wirkung* exclusivamente sobre otras interpretaciones literarias en las sedes académicas de la crítica y la teoría de la literatura. Esta constatación está ligada a la aceptación difundida de presupuestos antifundacionalistas. Revocando la pretensión de la historia de encontrar una respuesta efectiva y una conformidad adecuada con el mundo de los objetos denotados, el antifundacionalismo se ha limitado a explicitar lo que siempre había sido presupuesto por la lógica de la investigación, o sea, que la comunidad de los investigadores no coincide con la humanidad entera y, más bien, ni siquiera cons-

tituye un núcleo homogéneo. Escribe Fish: "El antifundacionalismo no puede [...] tener las consecuencias esperadas por sus sostenedores, esto es, liberarse de absolutos metafísicos para perseguir, de manera más flexible, la objetividad del crecimiento humano y del libre intercambio de las ideas. Esta expectativa se apoya en el razonamiento de que nuestras convicciones sobre la verdad y la factualidad no nos son impuestas por el mundo ni están impresas en la mente, sino se derivan de las prácticas de una comunidad ideológicamente motivada, por lo tanto, pueden ser abandonadas por otras, elegidas libremente [...] [Pero], en realidad, el antifundacionalismo no nos dice nada respecto a lo que podemos o no podemos hacer: es una descripción de lo que siempre hemos hecho y que no podemos dejar de hacer (independientemente, en efecto, de nuestras opiniones de verdad), es decir, obrar según los criterios y las normas que, en cuanto contenidos de nuestras creencias, constituyen la estructura misma de nuestra conciencia" (Fish 1984, 132-133).

Con un desarrollo coherente de algunas perspectivas íntimamente nihilistas de la hermenéutica del siglo XX, el problema de la validez de la interpretación se remite en ella a la autoridad de la comunidad interpretativa. El valor literario de una obra, su estatuto de carácter literario y la eficacia de una interpretación están estrechamente unidos con la aprobación institucional, la cual, desde este punto de vista, deviene el criterio último de referencia (si bien aquí Fish, de manera distinta a los exponentes de la hermenéutica filosófica, no se cuestiona cuáles son, a su vez, los cánones, con base en los cuales la autoridad de una comunidad interpretativa predomina respecto a otra). El antifundacionalismo, el nihilismo y el pragmatismo convergen en la problemática de la validez de la interpretación y la relativizan, sin revocar por esto su necesidad, sino remitiéndola a un ámbito puramente operativo. "El error es pensar en la interpretación como en una actividad que requiere de vínculos, cuando en realidad la interpretación es una *estructura* de vínculos. El campo cubierto de la interpretación se da completo en su conjunto de reglas y reglamentos internos, en su lista de actividades prescritas que es también, al mismo tiempo, una lista de actividades proscritas. Vale decir, dentro de un conjunto de tareas interpretativas, saber qué se puede hacer es *ipso facto* saber qué no se puede hacer; en efecto, no se puede saber lo uno sin lo otro: se dan, conjuntamente, en un solo bloque diacrítico, indisolublemente ligados. Por esto, si el comportamiento irresponsable ciertamente existe (en cuanto se lo puede reconocer siempre), existe no como una amenaza al sistema, sino más bien, como su componente interno, el cual define el comportamiento responsable, tanto como el comportamiento responsable, define el comportamiento irresponsable" (Fish 1980, 198).

4.6 EL DIÁLOGO ENTRE HERMENÉUTICA Y DESCONSTRUCCIÓN EN ALEMANIA: MANFRED FRANK Y GOTTFRIED BOEHM (*)

Nacido en 1945, Frank enseña filosofía en la Universidad de Tubinga. Entre sus obras conviene tener presentes, para la mediación entre hermenéutica y estructuralismo, *Das Sagbare und das Unsagbare* (1980) y *Was ist Neostrukturalismus?* (1983). La reflexión de Frank se apoya en la consideración de que "la hermenéutica de la Alemania occidental y el postestructuralis-

mo, en Francia, manifiestan en el plano teórico, algunos signos de fatiga y de usura. Serán rápidamente superados por la fuerza de las cosas, si persistieran en ignorar la exigencia dirigida a ellos de renovarse a través de una discusión a nivel universal" (Frank 1984b, 331). Como otros filósofos de su generación (Hamacher, Hörisch), Frank se inclina a insertar las temáticas del postestructuralismo dentro del contexto histórico de la tradición hermenéutica alemana, de modo que, por un lado, el postestructuralismo contribuya a superar los vínculos de la tradición romántica de las ciencias del espíritu y, por otra parte, ésta suministre un repertorio de soluciones y de tipologías capaz de enriquecer el ámbito de referencia y el canon filosófico (relativamente restringido) en el cual se avala el desconstruccionismo. La confrontación entre tradiciones conlleva, en general, una mediación entre perspectivas antropológicas influyentes: "El punto de vista según el cual, la estructura es intrascendible está representado, sobre todo, por el pensamiento francés de los años sesenta y (en formas menos rígidas) de los setenta. La así llamada hermenéutica trascendental profesada en el ámbito lingüístico alemán insiste, en cambio, en el papel teóricamente constitutivo de la subjetividad como instancia de cualquier formación, interpretación y transformación del sentido" (Frank 1984a, 12). Se trata, por lo mismo, de reintroducir en el postestructuralismo (como filosofía de la "muerte del sujeto", según la conocida caracterización de Foucault), una idea de subjetividad que, de Humboldt a Schleiermacher y hasta el existencialismo, no corresponde al sujeto metafísico-humanista criticado en la *lignée* Nietzsche-Heidegger. Semejante subjetividad, que se apoya en la perspectiva de la inefabilidad del individuo, puede otorgar un arraigo antropológico a la concepción desconstruccionista de la irreductibilidad del sentido a normas codificadas y, por consiguiente, de la infinitud de la interpretación. "El radicalismo con el cual Derrida se opone a la filosofía moderna impide a su teoría utilizar en ella críticamente, el legado [...]. Schleiermacher –al cual cito como prototipo de una teoría hermenéutica determinada, dentro de la cual incluyo a Sartre– mostraba que las posibilidades de constituir un sentido a través de las palabras están siempre motivadas por el sistema de una visión del mundo tradicional y dominante, pero que no hay transición continua del plano de los significados universales al plano de la donación individual de sentido. El sentido individual es el proceso de significación *in statu nascendi*. Tiene todas las posibilidades de imponerse comunicativamente y, por lo tanto, de devenir un componente de la visión dominante del mundo; sin embargo, en el momento de su invención, esquiva las prescripciones del códice. Es a partir del sentido individual como se arraigan los significados 'objetivos' y, con base en esto, el convenio es constantemente obviado y las síntesis corrientes entre sentido y expresión son continuamente reedificadas y compuestas de un nuevo modo" (Frank 1984c, 415-416).

La tematización de una *hermenéutica de la imagen*, en Gottfried Boehm, nacido en 1942, discípulo de Gadamer y profesor de historia del arte en la Universidad de Giessen, inserta, por el contrario, en el canon de la hermenéutica, la idea de una crítica del logocentrismo; a saber, de una crítica de la sistemática y no problematizada traducción de lo visual en lo lingüístico. Una discusión de este tipo forma parte ya, al menos en cierta medida, de la reflexión del siglo XX tanto en Gadamer como en autores como Gehlen, Plessner y Polanyi; sin embargo, ha recibido una reactualización de la nueva discusión a través de la relación entre la dimensión icónica del signo y el sentido lingüístico acordado desarrollada por De-

rrida en *De la gramatologie* (1967) y por Lyotard en *Discours, Figure* (1969). "Reconocer en la diversidad de la imagen [...] una cualidad característica fue imposible mientras las premisas logocéntricas poseyeron una validez indiscutida. Según esta precomprensión, la imagen cae fuera de la autorrelación del discurso, en una esfera externa opuesta, que trae sólo trazos imperfectos de espiritualidad" (Boehm 1978, 194). Una tematización del estatuto hermenéutico de la imagen tendría, entonces, por fin, no sólo una rehabilitación de lo icónico frente al pensamiento discursivo, sino también la particularización de un horizonte común que precomprende lo icónico y lo lógico-lingüístico.

1.1 *La escuela de Dilthey: Spranger y Rothacker*

Obras principales de Spranger: *Wilhelm von Humbold und die Humanitäts idee*, Berlín 1909 (2a. ed., 1928); *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle 1914 (9a. ed., Tubinga 1966); "Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie", en *Festschrift für J. Volkelt*, Múnich 1918, pp. 357-403; *Die Frage der Einheit der Psychologie*, 1926; "Verstehen und Erklären (Thesen)", *VIIIth International Congress of Psychologie*, Groningen 1927; *Der Sinn der Voraussetzunglosigkeit in den Geisteswissenschaften* 1929 (3a. ed., Heidelberg 1964); *Volk, Staat, Erziehung, Gesammelte Reden und Aufsätze*, Heidelberg 1932; *Kulturfragen der Gegenwart*, Roma 1953 (3a. ed., 1961); *Menschenleben und Menschheitsfragen*, Múnich 1963. Sobre Spranger cf. J. Pfannkuch, *Geisteswissenschaften statt Philosophie?*, Erlangen 1926; H. Heike, *Der Strukturbegriff als Methodischer Grundbegriff einer geisteswissenschaftlichen Psychologie*, 1928, G.N. Paleologos, *Eduard Spranger*, Athenai 1928; E. Cronner, *Eduard Spranger*, Berlín 1933; E. Bosshart, *Die systematischen Grundlagen der Pädagogik Eduard Sprangers*, Leipzig 1935 (con bibliografía); D. Thielen, *Kritik der Werttheorien*, Hamburgo, 1937; varios autores, *Geistige Gestalten und Probleme. Festschrift Eduard Spranger*, Leipzig 1942; F. Patka, *O estruturalismo de Eduard Spranger*, S. Paolo 1953; *Eduard Spranger. Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit Zum 75. Geburtstag*, de W. Wenke, Heidelberg 1957; Th. Neu, *Bibliographie Eduard Sprangers (1903-1958)*, Tubinga 1958.

Obras principales de Rothacker: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1920 (2a. ed., 1930); *Das Verstehen in den Geisteswissenschaften*, 1925; "Logik und systematik der Geisteswissenschaften", *Handbuch der Philosophie*, II, de A. Baeumler y de M. Schroter, *Natur, Geist, Gott*, Múnich 1927 (3a. ed., Bonn 1948); "Geschichtsphilosophie", *ibid.*, IV, *Staat und Geschichte*, ivi 1934; *Die Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig 1938 (4a. ed., Bonn 1948); *Probleme der Kulturanthropologie*, Stuttgart 1942 (2a. ed. ivi 1948); *Mensch und Geschichte*, Stuttgart 1959; "Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus", en *Abbandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, Wiesbaden 1954; "Die Geisteswissenschaften bilden kein System", en *Studium Generale* 1958; *Philosophische Anthropologie*, 2a. ed. rev. Bonn, 1966; *Zur Geschichte des Menschlichen Bewusstsein*, de W. Perpeet, Bonn 1966. Sobre Rothacker cf. W. Perpeet, "Aufgabe und Ergebnis der Menschheitswissenschaft", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1958; *ibid.*, *Erich Rothacker. Philosophie des Geistes aus dem Geist der deutschen historischen Schule*, Bonn 1968; *"Konkrete Vernunft". Festschrift Erich Rothacker*, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1958; varios autores, *In memoriam Prof. Erich Rothacker*, Bonn 1967.

Obras principales de Theodor Litt: "Methoden des pädagogischen Denkens", en *Kantstudien*, núm. 26 (1921); *Erkenntnis und Leben*, Leipzig 1923; *Individuum und Gemeinschaft*, 3a. ed. ivi 1926; *Möglichkeiten und Grenzen der Pädagogik*, 1926, 3a. ed., 1931; "Die Bedeutung der pädagogischen Theorie, die Ausbildung des Lehrers", en *Pädagogik*, 1946; "Die Stellung der Naturwissenschaft im Aufbau der Bildung", en *Zeitschrift für Naturlehre und Naturkunde*, núm. 10 (1962), pp. 1-11. Sobre Litt: H. Brunnengräber, voz: "Litt, Th.", en *Lexicon der Pädagogik*, vol. III, Friburgo 1954, 351 ss.; P. Vogel, *Theodor Litt*, Berlín 1955.

Obras principales de Otto Friedrich Bollnow: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 1936 (2a. ed., Stuttgart 1955, 4a 1980); "Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften", en *Zeitschrift für gesamte Staatswissenschaft*, núm. 97 (1937), pp. 335-363; *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt 1941 (3a. ed., 1956, 4a., 1980); *Existenzphilosophie*, 1943 (8a. ed., 1978); "Über das kritische Verstehen", en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, núm. 22 (1944), pp. 1-29; Bollnow 1949, "Die Pädagogik der deutschen Romantik von Arndt bis Fröbel", en *Geschichte der Pädagogik*, vol. IV, Stuttgart 1952; *Neue Geborgenheit*, 1955 (4a. ed., 1979); *Existenzphilosophie und Pädagogik*, 1959 (2a. ed., 1962); *Mensch und Raum*, 4a. ed., 1980; "Die philosophische Anthropologie. Methodische Prinzipien. Das Verhältnis zu den Einzelwissenschaften", en *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*,

Essen 1965, pp. 30-43; *Sprache und Erziehung*, 1966 (3a. ed., 1979); *Philosophie der Erkenntnis*, 2 vols., 1970-1975; *Studien zur Hermeneutik*, Friburgo-Múnich, Alber 1982 y ss. Sobre Bollnow: O. Pöggeler, "Das Wesen der Stimmungen, zum gleichnamigen Buch O. Fr. Bollnows", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, núm. 14 (1960), pp. 172-184.

Obras principales de Emil Staiger: *Grundbegriffe der Poetik*, 1946; Meisterwerke deutscher Sprache, Staiger 1955 (revisiones de este último título: D. Van Abbé, en Erasmus, núm. 13 (1960), pp. 355-358; C. Cases, en *Zeitschrift für Literaturgeschichte*, Weimar, núm. 6 (1960), pp. 58-67).

1.2 *Aspectos del movimiento fenomenológico; Scheler, Lipps, Schütz*

Las obras completas de Scheler están en curso de publicación por el editor Francke, Berna (de María Scheler, hasta 1968, y, después, de M.S. Frings). Para una bibliografía, cf. W. Hartmann, *Scheler Bibliographie*, 1963, y "Bibliography 1963-1974", en *Max Scheler (1874-1928)*, de M.S. Frings, pp. 165-173. Entre las obras principales de Scheler: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913 (2a. ed. con el título *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923; 5a. ed., Frankfurt/M. Suhrkamp, 1948); *Von Umsturz der Werte* (1919), en *Gesammelte Werke*, III, 1955; *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 1933, 2a. ed., 1957; *Die Wissenschaft und die Gesellschaft*, en *Gesammelte Werke*, VIII, 2a. ed., Berna-Múnich 1960; *Weltanschauungslehre. Soziologie und Weltanschauungssetzung*, en *Gesammelte Werke*, VI, 2a. ed., Berna-Múnich 1963; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916, 5a. ed., Berna-Múnich 1966. Sobre Scheler: E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917; J. Geiser, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Friburgo i.B. 1924; J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, París, Alcan 1926; G. Kränzlin, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Leipzig 1934 (con bibliografía); P.L. Landsberg, "L'acte philosophique de Max Scheler", en *Recherches philosophiques*, 1936-1937, pp. 299-312; G. Pedroly, *Scheler, dalla fenomenologia alla sociologia*, Turín 1953; M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité*, París 1959; *ibid.*, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, París 1959 (con bibliografía); G. Ferretti, *Max Scheler. Filosofia della religione*, Milán 1972; *ibid.*, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, ivi 1972; Spiegelberg 1982, 268-305.

Las obras completas de Hans Lipps están publicadas por el editor Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., Suhrkamp, 5 vols., 1976-1977. Las *Untersuchungen zu einer hermenutischen Logik* (1938) han sido vueltas a publicar por Klostermann en 1952 y en 1959; se puede aquí encontrar un extracto en Gadamer-Boehm, 1976, pp. 286-316. Sobre Lipps, cf. O.F. Bollnow, en Pöggeler, 1972, pp. 100-122; Gadamer 1977; Bubner 1981; Ricœur 1981, Spiegelberg 1982, 237.

Obras principales de Alfred Schütz: Schütz 1932; "Phenomenology and the Social Sciences", en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, de, M. Farber, Cambridge, Mass., Harvard U.P. 1940, pp. 164-186; "The Problem of Rationality in the Social World", en *Economica Neuw Series*, núm. 38 (1943), pp. 130-149; "Some Leading Concepts of Phenomenology", en *Social Research*, núm. 1 (1945), pp. 77-97; "Language, Language Disturbances an the Texture of Consciousness" *ibid.*, núm. 3 (1950) pp. 365-394; "Choosing among Projects of Action", en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 2 (1951), pp. 161-185; "Phenomenology and the Foundation of the Sciences", *ibid.*, núm. 4 (1953), pp. 506-514; "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", en *Journal of Philosophy*, núm. 9 (1954), pp. 257-273; "Das Problem der Transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl", en *Philosophische Rundschau*, núm. 2 (1957), pp. 81-107; "Max Scheler's Epistemology and Ethics", en *Review of Metaphysics*, núms. 2-3 (1957-1958); "Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy", en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 2 (1959), pp. 147-165; "Husserl's Importance for the Social Sciences", en varios autores, *Edmund Husserl: 1859-1959*, La Haya, Nijhoff 1959, pp. 86-98; *Collected Papers*, ivi 1967; *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1971. Sobre Schütz, cf. *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schütz*, de, M. Natanson, La Haya, Nijhoff 1970 (con bibliogra-

fía, pp. 297-306); Habermas 1967 y 1981; R. Williame, *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schütz et Max Weber*, La Haya, Nijhoff 1973; E. Melandri, introducción a la trad. it. de Schütz 1932, 235-256. Sobre la *Wirkung* de Schütz en la sociología incluyente, cf., además, los citados trabajos de Habermas, *Etnometodología*, de P.P. Giglioli y de A. Dal Lago, Bolonia, Il Mulino 1983.

1.3 *Cassirer y la filosofía de las formas simbólicas*

Obras principales de Cassirer: *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (diss.), Marburgo 1899; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 vols., los primeros tres, Berlín 1906-1920, el vol. 4 en trad. inglesa, New Haven, Yale U.P. 1950; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlín 1910; *Idee und Gestalt*, Berlín 1921; *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., Berlín 1923-1929; "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Göternamen", en *Studien der Bibliothek Warburg*, vol. VI, Leipzig 1925; "Individuum und Kosmos in der Philosophie des Renaissance", en *Studien der Bibliothek Warburg*, vol. X, Leipzig 1927; "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretationen", en *Kantstudien* XXXVI (1931), pp. 1-26; *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga 1932; *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, Jena 1932; "Zur Logik der Kulturwissenschaften", en *Göteborgs Högskolas Arsschrift*, XLVIII (1942), núm. 1; *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven-Londres 1944. Principales traducciones españolas: *Ciencias de la cultura*, México, FCE, 1951; *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1963; *Kant: vida y doctrina*, México, FCE, 1968; *Problemas del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, México, FCE, 3t. 1948-1951.

Sobre Cassirer cf.: *The Philosophy of E. Cassirer*, de P.A. Schilpp, Evanston, Ill., The library of Living Philosophers 1949 (2a. ed., Nueva York 1958); N. Rotenstreich, "Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and the Problem of History" en *Theoria*, XVIII (1952), pp. 155-173; H.C. Hamburgo, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of E. Cassirer*, La Haya, 1956; I. Müller-Strömsdörfer, "Der Mensch innerhalb der Grenzen der symbolischen Formen. Zu E. Cassirer 'Was ist der Mensch?'", en *Philosophische Rundschau*, 1962, pp. 208-224; G. Wolandt, "Cassirer's Symbolbegriff und die Grundlegungsproblematik der Geisteswissenschaften", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, núm. 18 (1964), pp. 614-626; L. Lugarini, "Cassirer e il compito di fondazione delle scienze umane", en *Annali dell'Università degli Studi dell'Aquila*, I (1967), pp. 39-54; *ibid.*, "Cassirer e il mito come problema filosofico, en *aut aut*, núm. 101 (1967), pp. 7-27; varios autores, *Il Pensiero*, núms. 1-2 (1968), fascículo monográfico sobre Cassirer.

2.1 *Hermenéutica, fenomenología, existencialismo. La mediación de Paul Ricœur*

Para una bibliografía de y sobre Ricœur, cf. D.F. Vansina y L. García, *Paul Ricœur. Une bibliographie systématique*, Lovaina 1983. Entre las obras principales de Ricœur, excluidas de la bibliografía conclusiva del presente vol., cf. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, con Mikel Dufrenne, París, Seuil 1947; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et philosophie du paradoxe*, ivi, 1948. Sobre temas de *fenomenología: Philosophie de la volonté*, I, *Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier 1950; II, *Finitude et culpabilité*, 1., *L'homme faillible*, ivi 1960,2., *La symbolique du mal*, ivi 1960; *Histoire et vérité*, París, Seuil 1955. Sobre temas de hermenéutica: *La métaphore vive*, París, Seuil 1975; *Exegesis, Problèmes de méthode et exercises de lecture (Gènese 22 et Luc 15)*, Neuchâtel, Delachaux et Niestle 1975.

Para una bibliografía de la literatura sobre Ricœur, cf., además, a Vansina-Garcia, cit., F.H. Lapointe, "A Bibliography on Paul Ricœur", en *Philosophy Today*, XVI (1972), pp. 28-33, XVII (1973), 176-182; *ibid.*, "Paul Ricœur und seine Kritiker. Eine Bibliographie", en *Philosophisches Jahrbuch* LXXXVI

(1979), pp. 340-356. Entre los escritos más significativos: A. de Waelens, "La force du langage et le langage de la force", en *Revue philosophique de Louvain*, LXII, núm. 80 (nov. 1965), pp. 591-612; J. Brookshire Thompson, *Critical Hermeneutics*, Cambridge, Mass., Cambridge U.P. 1981; O. Bollnow, "Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik", en *ibid.*, *Studien zur Hermeneutik*, I, *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Friburgo-Múnich, Karl Alber 1982, pp. 224-294; B. Waldenfels, "Paul Ricœur; Umwege der Deutung", en *ibid.*, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1983, pp. 266-335; D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Nápoles, Procaccini 1984.

2.1.4 *Complementariedad entre explicación y comprensión*

Recurrir al análisis estructural del texto literario permite, según Ricœur, introducir una instancia crítica en la hermenéutica, aquí el discurso ricœuriano encuentra importantes puntos de contacto (atribuibles a la común ascendencia husserliana) con la tematización de la gramatología por parte de Derrida. El análisis estructural aísla al texto como texto, enfatizando allí el valor de *écriture* y, por ende, de autonomía crítica respecto a la tradición; el carácter escrito del texto permite, en efecto, decontextualizar el mensaje tanto en lo tocante a la intención originaria del autor como en relación con su inicial situación cultural o, en fin, en las confrontaciones con el destinatario inicial. Un texto, en la medida en que se aísla como elemento discreto de análisis, puede ser examinado independientemente de las intenciones y de los contextos originarios, por parte de los destinatarios, diferentes por completo de los intentados por el autor. Ésta es una *posibilidad* en la cual se fundamenta el análisis estructural de la literatura; pero, esta posibilidad introduce en la hermenéutica literaria un motivo crítico, el carácter contingente de una lectura apartada de las instancias dogmáticas de la tradición. Y aquí, como en Derrida, la integración entre la hermenéutica y la epistemología permite una interpretación del texto de tipo gramatológico, por el cual la experiencia adjudicante de la comprensión se mida con una experiencia de la escritura como distanciamiento y descontextualización. Escribe Ricœur: "es propio de la obra descontextualizarse tanto desde el punto de vista sociológico como desde el psicológico y poderse recontextualizar de manera distinta a como ocurre en la lectura. Resulta de allí que la mediación del texto no podría ser considerada como una extensión de la situación dialógica. En el diálogo, en realidad, el *vis à vis* del discurso está ya dado por el coloquio mismo; con la escritura, el destinatario inicial es trascendido. Más allá de él, la obra se crea para sí un auditorio, virtualmente extendido a cualquiera que sepa leer. En esta exención es posible discernir la condición más fundamental del reconocimiento de una instancia crítica en el corazón de la interpretación. En este sentido, *la toma de distancia pertenece a la mediación misma*. No se puede decir que el tránsito a través de la mediación sea destructivo de la comprensión intersubjetiva. El propio discurso, al exteriorizarse mediante signos externos, al inscribirse en códices literarios, tiene necesidad de esta mediación" (Ricœur 1981, 88-89, las cursivas son nuestras). Se justifica aquí una integración entre *explicar* y *comprender*. "En cuanto lectores, nosotros podemos mantener indeciso el texto y tratarlo como un texto sin mundo y sin autor; lo explicamos entonces con base en sus relaciones internas, con base en su estructura. O bien podemos poner en marcha el texto y completarlo con palabras, devolviéndolo a la comunicación viva; en tal caso, lo interpretamos. Estos comportamientos pertenecen a la lectura, que es lo que constituye la dialéctica de estas dos disposiciones" (Ricœur 1970, 145-146). Para ulteriores desarrollos de este tema, v. *infra*, Conclusión, 3.2.

2.2 *Hermenéutica, cientística y crítica de la ideología. La mediación de Karl Otto Apel*

Entre los escritos de Apel, además de los mencionados en la bibliografía conclusiva, cf. "Kann es ein wissenschaftliches Weltbild überhaupt geben?", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, núm. 16 (1962),

pp. 26-57; *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975; comp. *Sprachpragmatik und Philosophie*, ivi 1976; "Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer Transzendentalen Sprachpragmatik", en *Sprache und Erkenntnis*, de B. Kanitschneider, Innsbruck 1976; "Types of Social Science in the Ligth of Human Interests of Knowledge", en *Social Researche*, núm. 3 (1977), pp. 425-470; "Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der menschlichen Sprache", en *Festchrift für W. Perpeet*, Bonn 1980; "The Common Presuppositions of Hemeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology", en *Perspectives on Metascience*, Göteborg, Akademic förlaget 1980; "Three Dimensions of Understanding Meaning in Analytic Philosophy: Linguistic Conventions, Intentions, and Reference to Things", en *Philos. Soc. Criticism*, núm. 7 (1980); "Le problème de l'evidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendentale", en *Critique*, núm. 464-465 (1986), pp. 79-113. Y cf., además, el volumen cuidado por Apel con J. Manninen y R. Tuoemala, *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1978.

Sobre Apel cf., en la amplia bibliografía: Habermas 1967 y 1981; G. Radnitzsky, *Contemporary Schools of Metascience*, Göteborg, Akademie förlaget 1970, vol. II, pp. 19 ss.; Ricœur 1973 y 1981; A. Lorenzer, *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974, pp. 37 y ss.; G. Vattimo, Introducción a la trad. it. de Apel 1973, pp. VII-XXXII; Riedel 1978, 29 ss.; Bleicher 1980, 181-188; Bubner 1981.

3.1 *Los problemas del neopositivismo*

Sobre los comienzos de la filosofía analítica inglesa, cf. *The Philosophy of G.E. Moore*, Chicago 1942 (revisión, ivi 1952 y 1968), *The Philosophy of B. Russell*, Chicago 1946 (puestas al día, ivi 1952 y 1963), ambas de P.A. Schilpp; D.F. Pears, *B. Russell and British Tradition in Philosophy*, Londres 1967; A. Granese, *G.E. Moore e la filosofia analitica inglese*, Florencia 1970.

Estudios generales sobre la Escuela de Viena: J.R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Londres, Kegan Paul 1936; V. Kraft, *Der Wiener Kreis*, Viena, Springer 1950 (2a. ed. ivi 1968); J. Jörgensen, "The Development of Logical Empiricism", en *International Encyclopaedia of Unified Science*, II, Chicago 1951; Barone 1953; J.O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, The Clarendon Press 1956; *The Phisolophy of R. Carnap*, de P.A. Schilpp, La Salle, III., 1963 (ed. it., 2 vols., Milán 1974), D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Roma, Abete 1966; W. Stegmüller, "Moderner Empirismus: Rudolf Carnap und der Wiener Kreis", en *ibid.*, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, Kröner, 4a. ed., 1969; L. Vax, *L'Empirisme Logique*, París, PUF 1970.

Estudios generales sobre la transición del naturalismo a la filosofía analítica en Estados Unidos: *Philosophy for the Future: The Quest of Modern Naturalism*, de R.W. Sellers y de V.J. McGill; *American Philosophers at Work*, de S. Hook, Nueva York 1956; *Rationality and the Social Sciences*, de S.J. Benn y G.V. Mortimore, 1975; H.T. Wilson, *The American ideology. Science, Technology, and Organisation, as Modes of Rationality*, Londres 1977; J.L. Horowitz, *Ideology and Utopia in the United States (1956-1976)*, Oxford 1977.

Para ulteriores comparaciones, cf., además, *infra*, la nota bibliográfica relativa a Wittgenstein (3.3.1).

3.1.1 *El valor existencial de la ciencia en Karl Raimund Popper y en Hans Albert*

Obras principales de Popper: *Logik der Forchung*, Viena, Springer 1935; *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge & Kegan 1944-1945; *The Open Society and Its Enemies*, ivi 1945 (4a. ed. aumentada ivi 1961); *Conjectures and Refutations*, ivi 1965; *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press 1972; *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, 1974. Principales traducciones españolas: *La lógica de la investigación científica*, México, REI, 1991; *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós; *La miseria*

del historicismo, Madrid, Alianza, 1985; *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós; *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos, 1988; *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Madrid, Tecnos, 1977.

Sobre Popper, para los aspectos que aquí nos interesan, cf. H. Albert, "Der kritische Rationalismus Karl Raimund Poppers", en *Archiv für Rechtsund Sozialphilosophie*, 46 (1960), pp. 391-415; Pietro Rossi, "Karl Popper e la critica neopositivistica allo storicismo", en *ibid.*, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milán, Lerici 1960, pp. 403-440; Habermas 1965; R. Denker, *Individualismus und mündige Gesellschaft*, Stuttgart, Kohlhammer 1967; varios autores 1969; Paolo Rossi, *Storia e filosofia*, Turín, Einaudi 1969, cap. VI; A. Bausola, "Storia e società nel pensiero di K. Popper", en *ibid.*, *Indagini di storia della filosofia*, Milán, Vita e Pensiero 1969; S. Moravia, "Succeso e verità e l'epistemologia critica di Karl Popper", en *Nuova Corrente* 53 (1970), pp. 219-279; I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs", en *Criticism and the Growth of Knowledge*, de I. Lakatos y de A. Musgrave, Cambridge 1970; V. Belohradsky, "Tre modelli del pensiero critico: rischio, dialettica, evidenza", en *Controcorrente*, núm. 2 (1972), pp. 5-38; P.K. Feyerabend, *Against Method*; D. Antiseri, "Epistemologia, ermeneutica e storiografia", en *Archivio di filosofia*, 1974, pp. 264-270.

Thomas Kuhn, como es sabido, ha rehusado el falsificacionismo de Popper: la razón no procede por crisis y falsificaciones, o, al menos, éste no es el estatuto de la ciencia normal, la cual está más bien, gobernada por paradigmas históricamente determinados que juegan en resumidas cuentas el papel de una pre-comprensión hermenéutica para el proceder de la investigación científica. "La experiencia anómala de Popper es importante para la ciencia, porque suscita teorías que compiten con el paradigma existente. Pero la falsificación, aunque ciertamente tenga lugar, no acompaña ni ciertamente se produce como la comparsa de una anomalía o de un caso falseante. Por el contrario, ella constituye un proceso sucesivo y separado, que se puede llamar igualmente bien verificación, ya que consiste en el triunfo de un nuevo paradigma sobre el viejo" (Kuhn 1962, 178). "Los criterios con los cuales los científicos determinan la validez de una articulación o una aplicación de teorías no son, por sí mismos, suficientes para determinar la elección entre teorías rivales. Popper se ha equivocado al transferir características propias de la investigación cotidiana a los ocasionales episodios revolucionarios en los cuales el progreso científico es particularmente obvio y, en consecuencia, al ignorar completamente la actividad de todos los días. En particular, ha buscado resolver el problema de la elección de las teorías, durante las revoluciones, con criterios lógicos aplicables plenamente sólo cuando puede ser ya presupuesta una teoría" (Kuhn 1977, 315-316).

Obras de Albert, además de Albert 1968, 1973, 1975: "Der kritische Rationalismus Karl Raimund Poppers", en *Archiv für Rechtsund Sozialphilosophie*, 46 (1960), pp. 391-415; *Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Festschrift für G. Weisser*, de H. Albert y de F. Karrenberg, Berlín Duncker & Humblot 1963; *Konstruktion und Kritik*, Hamburgo, Hoffmann & Campe 1972; *Theorie und Realität*, de H. Albert y de H. Kenth, ivi 1973; *Aufklärung und Steuerung. Aufsätze zur Sozialphilosophie und zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, ivi 1976; *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, Reclam 1977; *Traktat über rationale Praxis*, Tubinga, Mohr 1978; *Werturteilsstreit*, de H. Albert y de E. Topisch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979; *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tubinga, Mohr 1982.

Sobre Albert cf. G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus? Zu H. Alberts Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga, Mohr 1973; Bubner 1981.

3.2.1 *Hempel y la "Covering Law Model"*

Obras principales de Hempel, además de Hempel 1942: "The Concept of Cognitive Significance", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX (1951), pp. 61-77, "Fundamentals of

Concept Formation in Empirical Science", en *International Encyclopaedia of Unified Science*, Chicago, Chicago U.P. 1952, pp. 23-38; "The Theoretician's Dilemma. A Study in the Logik of Theory Construction", en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, de H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell, Minneapolis, University of Minnesota Press 1958, vol. II; "The Logik of Functional Analysis", en *Symposium on Social Theory*, de L. Gross, Nueva York, Harper & Row 1959; "Deductive Nomological versus Statistical Explanation", en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, de H. Feigl y de G. Maxwell, University of Minnesota Press 1962; "Implications of Carnap's Work for the Philosophy of Science", en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, de P.A. Schilpp, La Salle, III, Open Court 1963. Principales traducciones españolas: *Fundamentos de la formación de conceptos en ciencia empírica*, Madrid, Alianza, 1988; *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza; *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1988.

Para una discusión del modelo nomológico de Hempel, cf. A. Donagan, "The Popper-Hempel Theory of Historical Explanation", en *History and Theory*, núm. 1 (1964); von Wright 1971, 29 ss.; Apel 1973, 63-71; Ricœur 1983, 159 ss.

3.2.2 *Dray y la crisis del modelo hempeliano*

Obras principales de Dray, además de Dray 1957 y en Dray, 1966: "On Explaining How-Possibly", en *The Monist*, núm. 52 (1968); *Perspectives on History*, Londres, Routledge & Kegan Paul 1980. Sobre Dray, cf. Ricœur 1983, 173 ss.

3.2.3 *Historia y narración*

De Danto, además de Danto 1965, cf. "What Can We Do?" en *The Journal of Philosophy*, núm. 60 (1963); "Basics Actions", en *American Philosophical Quarterly*, núm. 2 (1965); *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge U.P. 1973; *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, Mass., Harvard U.P. 1981.

De Mink, cf. "The autonomy of Historical Understanding", en *History and Theory*, núm. 1 (1965), pp. 24-47, "Philosophical Analysis and Historical Understanding", en *Review of Metaphysics*, núm. 20 (1968), pp. 667-698; "History and Fiction as Modes of Comprehension", en *New Literary History* (1979), pp. 541-558.

De Hayden White, cf. "The Structure of Historical Narrative", en *Clio*, I (1972), pp. 5-19; *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins U.P. 1973; "The Historical Text as Literary Artifact", en *Clio*, vol. III, núm. 3 (1974); "Historicism, History and the Figurative Imagination", en *History and Theory*, núm. 4 (1975); "The Fictions of Factual Representations", en *The Literature of Fact*, de A. Fletcher, Nueva York, Columbia U.P. 1976; *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins U.P. 1978 (3a. ed., 1985).

Sobre el narrativismo en la filosofía anglosajona de la historia, cf. Ricœur 1983, 203 ss. Sobre el papel de la historicidad en la filosofía analítica, cf. Rorty 1979 y 1982, así como las dos compilaciones siguientes: *Philosophy in History*, de R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Londres, Cambridge U.P. 1984; y *Post-analytic Philosophy*, de J. Rajchman y C. West, Nueva York, Columbia U.P. 1985.

3.3 *Teorías analíticas de la acción*

Para una discusión, cf. Ricœur 1977 y Habermas 1981. No han sido afrontadas aquí temáticas como la de la *acción social* en clásicos del pensamiento sociológico, como T. Parsons, para los cuales se remi-

te, igualmente, a Habermas 1981. El problema de las teorías de la acción, con todo, se entreteje con uno de los problemas más vivos en la hermenéutica contemporánea, la *filosofía práctica*. Para una introducción general, conviene hacer referencia a F. Volpi, "La rinascita della filosofia pratica in Germania", en *Filosofia pratica e scienza politica*, de C. Pacchiani, Abano Terme, Francisci 1980, pp. 11-97 (al ensayo se le adjuntan, además, amplias notas bibliográficas). Entre los textos clave en el renacimiento de la filosofía práctica son citados principalmente: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, de M. Riedel, Friburgo, Rombach 1972 y 1974, 2 vols. (con contribuciones de varios autores sobre la historia, los problemas y los aspectos actuales de la filosofía práctica); J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969; H. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Múnich-Salzburgo, Pustet 1971; E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett 1977. Se encontrará una discusión de estos y de otros textos (de G. Bien, A. Müller, M. Ganter, H. Czuma, P. Lorenzen, O. Schwemmer...), en el ensayo de R. Bubner, "Eine Renaissance der praktischen Philosophie", en *Philosophische Rundschau*, XXII, núms. 1-2 (1975) pp. 1-34. De Bubner, conviene tener presente, además, Bubner 1976.

3.3.1 *El alcance crítico de la noción de juego lingüístico en las "Investigaciones filosóficas" de Wittgenstein*

Obras principales de Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres 1922; *Tagebücher 1914-1916/ Notebooks 1914-1916*, de G.H. von Wright-G.E.M. Anscombe, Oxford 1961; Wittgenstein 1953; *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik/Remarks on the Foundations of Mathematics*, de G.H. von Wright, R. Rheese, G.E.M. Anscombe, Oxford 1956; *The Blue and Brown Books*, de R. Rheese, Oxford 1958 (2a. ed., 1969); "A Lecture on Ethics", en *Philosophical Review*, 1965, pp. 3-12; *Philosophische Bemerkungen*, de R. Rheese, Frankfurt/M. –Oxford 1965; "Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'", de R. Rheese, en *Synthese* XVII (1967), pp. 233-253; *Über Gewissheit (on Certainly)*, de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Oxford 1969; *Vermischte Bemerkungen*, de G.H. von Wright y de H. Nyman, Frankfurt/ M. 1977. Principales traducciones españolas: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza; *Observaciones*, México, Siglo XXI, 1981; *Conferencias sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1990; *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica; *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1997; *Sobre la certeza*, Buenos Aires, Celtia-Gedisa, 1988; *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992.

Sobre Wittgenstein, sobre todo, para los aspectos que aquí más nos interesan, cf. J.R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Londres 1936; Barone 1953; H. Smart, "Language-Games", en *Philosophical Quarterly* 7 (1957), pp. 224-235; Winch 1958; Kuhn 1962; A.V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Londres-Nueva York, The Free Press 1964; W. Stegmüller, "Ludwig Wittgenstein als Ontologe, Isomorphietheoretiker, transzendentalphilosoph und Konstruktivist", en *Philosophische Rundschau* 13 (1965), pp. 116-152; D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Roma, Abete 1966; A.G. Gargani, *Linguaggio ed esperienza in L. Wittgenstein*, Florencia 1966; P. Ricœur, "Husserl and Wittgenstein on Language", en *Phenomenology and Existentialism*, de E.N. Lee y de M. Mandelbaum, Baltimore, The Johns Hopkins U.P. 1967, pp. 207-217; H. Lenk, "Zu Wittgenstein Theorie der Sprachspiele", en *Kantstudien* 58 (1967), pp. 458-480; Habermas 1967; F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, de B.F. McGuinness, Oxford 1967; G. Kung, "Language Analysis and Phenomenological Analysis", en *Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. II, Viena 1968, pp. 247-253; J.F.M. Hunter, "Forms of Life in Wittgenstein's Philosophical Investigations", en *American Philosophical Quarterly*, V (1968), pp. 233-243; D. Marconi, *Il mito del linguaggio scientifico*, Milán, Mursia 1971; *ibid.*, *L'eredità di Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza 1987; K. Wuchterl, "Wittgenstein und die Idee einer operativen Phänomenologie", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 25 (1971), pp. 6-24; A. Blum, "Theorizing", en *Understanding Everyday Life*, de J.G. Douglas, Londres, Routledge & Kegan 1971; Apel 1973, pp. 3-46 (y

cf., además, los dos siguientes artículos, recogidos en la edición alemana "Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach 'Sinnkriterium' der Sprache", 1968; "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", 1965). Cf., además, H. Fahren-Bach, "Die Logischhermeneutische Problemstellung in Wittgensteins 'Tractatus'", en varios autores 1970, vol. II, 25-54; *ibid.*, "Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie, Teil II: Philosophie der Sprache", en *Theologische Rundschau*, 1970, pp. 227-306; 1971, pp. 125-144, 221-243; J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M. Suhrkamp, 1975; G. Brand, *Die Grundlegenden Texte von Ludwig Wittgenstein*, ivi 1975; J. Bouveresse, *La pensée silencieuse*, París, Minuit 1977; Ricœur 1981, 93-100.

3.3.2 *Austin: los actos lingüísticos y el lenguaje como parte de la acción*

Entre los escritos principales de Austin, cf. *Philosophical Papers*, de J.O. Urmson y de G.J. Warnock, Londres, Oxford U.P. 1961 (las ediciones siguientes, con reposiciones, ivi 1970 y 1979); *Sense and sensibilia*, reconstruido por G.J. Warnock en base a las notas manuscritas, ivi 1962; "Performatif-Constatif", en varios autores, *Cahiers de Royaumont. La Philosophie Analytique*, París, Éd. de Minuit 1962 (el texto inglés en *Philosophy and Ordinary Language*, de C. Caton, Urbana, University of Illinois Press 1963, pp. 22-54).

Sobre Austin y sobre la pragmática, cf. P.F. Strawson, "Intention and Convention in Speech Acts", en *The Philosophical Review*, núm. 73 (1964), pp. 439-460; S. Cavell, "Austin at criticism", *ibid.*, núm. 74 (1965), pp. 204-219; F. Barone-R. Piovesan, "Austin", en *Enciclopedia filosofica*, vol. I, Sansoni, Florencia 1967, col. 622-625; G.H. Von Wright, *An Essay on Deontic Logik and the General Theory of Action*, Amsterdam, North Holland 1968; J.R. Searle, "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", en *The Philosophical Review*, núm. 77 (1968); *ibid.*, 1969; *ibid.*, *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford U.P. 1971; "Reiterating the differences: a Replay to Derrida", en *Glyph*, núm. 1 (1977), pp. 198-208; *ibid.*, *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge U.P. 1979; *Speech Acts Theory and Pragmatics*, de Searle *et al.*, Dordrecht, Reidel 1980; varios autores, *Symposium on J.L. Austin*, de K.T. Fann, Londres, Routledge & Kegal Paul 1969; D. Davidson, "True to the Facts", en *Journal of Philosophy*, núm. 66 (1969), ahora en *ibid.*, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press 1984, pp. 37-54; A.I. Goldman, *A Theory of Human Action*, New Jersey, Princeton U.P. 1970; Derrida 1972 y 1977; G. Morpurgo-Tagliabue, "J.L. Austin tra logica e linguistica", en *Rivista critica di storia della filosofia*, núm. 27 (1972), pp. 409-433, y núm. 28 (1973), pp. 55-81; *ibid.*, "Un'eredità di Austin: i performativi", en *Lingua e stile*, núm. 15 (1980), pp. 65-93; M. Sbisa, "Una visione del mondo per Austin", en varios autores, *Filosofia e politica*, Padua, Antenore 1973, pp. 183-220; *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia di linguaggio*, M. Sbisà (presentación, antología y bibliografía), Milán, Feltrinelli 1978; *ibid.*, "Atti, efetti ed Afetti", en *Grazer linguistiche Studien*, núms. 17-18 (1982), pp. 198-219; *ibid.*, "Pragmatica", en varios autores, *Prospettive di teoria del linguaggio*, Milán, Unicopoli 1983, pp. 349-461; I. Berlín *et al.*, *Essays on J.L. Austin*, Oxford, Clarendon Press 1973; *Sprachpragmatik und Philosophie*, de K.O. Apel, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976; Ricœur 1977; S. Castignone, "Le parole del fare. Austin, Olivecrona e la Fallacia Descrittiva", en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 11/2 (1980); Habermas 1981; *Problemi di teoria del diritto*, de R. Guastini, Bolonia, Il Mulino 1980; *Possibilities and Limitations of Pragmatics*, de H. Parret, M. Sbisà y J. Verschueren, Amsterdam, John Benjamins 1982; G.W. Leech, *Principles of Pragmatics*, Londres, Longmans 1983; *Speech acts after Speech act theory*, fascículo monográfico de *Journal of Pragmatics*, 8/1 (1984), de P. Leonardi y de M. Sbisà.

La discusión del nexo lenguaje-acción no se agota con Austin y con su legado. Para ulteriores perspectivas, conviene referirse, sobre todo, a Bubner 1976, Habermas 1967 y 1981. Otro resultado del discurso wittgensteiniano sobre formas de vida y juegos lingüísticos, es el proyecto expresado en

Winch 1958. Aquí Winch reconduce el conjunto de las formas de vida al lenguaje, para el cual, las reglas sociales son, ante todo, reglas lingüísticas, en la medida en que se califican como procesos de significación y de comunicación. Asimismo, esta continuación del discurso wittgensteiniano parece compartir, con su versión reflexiva en Austin, el hecho de valer, esencialmente, en términos críticos; por más que Winch parece mucho más confiado que Austin en cuanto a la posibilidad de constituir una teoría general, sus argumentos valen, sobre todo, como crítica de los métodos objetivantes y *naturwissenchaftlich* difundidos en la anterior tradición anglosajona,

En el caso de Georg Henrik von Wright (1971), y los *Philosophical Papers*, vol. 1, *Practical Reason*, Oxford, Basil Blackwell 1983) y de Elizabeth Anscombe (*Intention*, ivi 1957*)* se asiste a una renovación del *silogismo práctico*, ya presente en la filosofía clásica (Aristóteles) y moderna (Hegel) como modo de articular explicación y comprensión en el marco de una teoría de la acción. El silogismo práctico es un procedimiento argumentativo por el cual el punto de partida o la premisa mayor del silogismo menciona una cosa a la cual se aspira, o un fin de la acción; la premisa menor enlaza una acción con la cosa en cuestión *sobre poco más o menos* una relación medio-fin; la conclusión consiste en el uso de este medio para obtener un fin. Ahora bien, el uso del silogismo práctico propone un modelo de explicación de la acción que no se resuelve en una simple subsunción del caso singular dentro de una ley universal, sino más bien, parece hacer entrar en juego –en la mediación entre intención y fin– una racionalidad práctica de tipo incluyente, esto es, distinta de la racionalidad de las ciencias de la naturaleza. Este tipo de razón no es un subproducto de la racionalidad científica, sino –como sostiene von Wright– interviene aun en el conocimiento teórico. Aquí von Wright permanece fiel, en parte, al atomismo lógico del *Tractatus* wittgensteiniano: conocer es determinar las relaciones en un mundo-objeto definido, pero, a diferencia de que en el primer Wittgenstein, y con un movimiento paralelo, pero no homólogo, al del "segundo" Wittgenstein, von Wright subraya que el modo por el cual llegamos a aislar un mundo en el marco de una teoría del atomismo lógico no es téorico-contemplativo, sino activo, es el resultado de una acción y de un silogismo práctico: "Asumimos que el estado total del mundo, en una ocasión dada, pueda ser completamente descrito, especificando, para cualquier miembro considerado, exista o no en esa ocasión, en algún espacio con condiciones. Un mundo que satisface esta condición se puede denominar un mundo-*Tractatus*: es el tipo de mundo que Wittgenstein ha imaginado en su *Tractatus*. Él reingresa en una concepción más general acerca del modo en el cual está constituido el mundo. Podemos llamar a esta concepción general, *atomismo lógico.*

"El 'mundo', o sea, el mundo en el cual de hecho nos encontramos, ¿es un mundo-*Tractatus*, es decir, un mundo que posee una estructura lógico-atomista? Se trata de un asunto metafísico profundo y difícil, y no sé como responder ahí (el hecho de que un mundo-*Tractatus* sea 'estrecho', a saber, que muchísimas cosas familiares e importantes permanezcan más allá de sus límites, no representa una objeción decisiva en contra de esta concepción de lo que es el *mundo*). Con todo, independientemente del modo en el cual podamos responder a tal asunto metafísico, es innegable que, como *modelo* simplificado de un mundo, la concepción del *Tractatus* wittgensteiniano es interesante en sí misma, así como útil como instrumento en la filosofía de la lógica y de la ciencia [...]. Esto significa, en particular, que los estados de cosas son los únicos 'ladrillos ontológicos constitutivos' del mundo que estudio. No penetraremos en la estructura interna de estos ladrillos. Cosas, propiedades y relaciones son entidades ontológicas que caen por fuera del marco lógico-formal de nuestras investigaciones" (von Wright 1971, 67-68).

Cuando está excluida la relación con entidades ontológicas profundas, ¿cómo es posible aislar los 'ladrillos *ontológicos*' singulares que componen el mundo del atomismo lógico? Aquí la solución de von Wright, la cual se reenlaza al identificarse con la tradición griega y latina, entre la causa como *ratio essendi* y la acción sostiene que nosotros conocemos la razón del fenómeno, es decir, lo aislamos atomistamente como tal, poniéndolo en acción, y obrando sobre él. "Mi respuesta a la pregunta de cómo

aprendemos a aislar un fragmento de la historia de un mundo en un sistema cerrado y podemos conocer las posibilidades (y las necesidades) que regulan los desarrollos dentro de un sistema se da [...] como sigue: en parte, poniendo en movimiento, reiteradamente, el sistema mediante actos de producción de su estado inicial y después, observando ('pasivamente') los sucesivos estadios de su desarrollo, y, en parte, confrontando estos estudios sucesivos con los desarrollos de sistemas que tienen origen en diferentes estados iniciales" (von Wright 1971, 87).

3.4 *Pragmatismo y cultura posfilosófica en Richard Rorty*

Además de Rorty 1979 y 1982, cf. la antología cuidada e introducida por Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press 1964, y, entre los ensayos recientes: "Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy", en *Journal of Philosophy*, núm. 74 (1977), pp. 673-681; "Freud, Morality, Hermeneutics", en *New Literary History*, núm. 12 (1980), pp. 177-186; "Habermas, Lyotard et la postmodernité", en *Critique*, núm. 442 (1984), pp. 181-197; "The historiography of philosophy: four genres", en *Philosophy in History*, de R. Rorty, J.N. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge U.P. 1984, pp. 49-75; "Filosofia come scienza, come metafora, come politica", trad. it. de F. Salza, en *Rivista di Estetica*, núms. 19-20 (1985), pp. 3-16; "Solidarity or Objectivity", en *Post-Analytic Philosophy*, de J. Rajchman y de C. West, Nueva York, Columbia U.P. 1985, pp. 3-19; "Di là dal realismo e dall'antirealismo: Heidegger, Fine, Davidson e Derrida", trad. it. de M. Ferraris en *aut aut*, núms. 217-218 (1987), pp. 101-119; "La priorità della democrazia sulla filosofia", trad. it. de F. Salza, en *Filosofia '86*, de G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza 1987, pp. 23-50.

Sobre Rorty, cf. las revisiones a Rorty 1979 (J. Lieberson, en *Philosophy of Science*, núm. 47, 1980; B. Hunter, en *Canadian Journal of Philosophy*, núm. 82; V. Choy, en *Synthese*, núm. 52, 1982; R. Schwartz, en *Journal of Philosophy*, núm. 80, 1983); y J. Habermas, "Questions and Counterquestions", en Bernstein, de, 1985, 192-216, e *ibid.* 1983, 5-24; G. Vattimo-D. Marconi, introducción a la trad. it. de Rorty 1979 (*La filosofia e lo specchio de la natura*, Milán, Bompiani 1986, pp. VII-XXXII); U. Eco, "On Truth. A Fiction", en Versus, núms. 44-45 (1986), pp. 41-59.

4.1 *La hermenéutica metódica de Emilio Betti (1890-1968)*

Entre los numerosísimos estudios de hermenéutica de Betti, además de los ya señalados en el texto, cf. "Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre", en *Festschrift für E. Rabel*, vol. II, Tubinga, Mohr 1954, pp. 79-168; "Di una teoria generale della interpretazione", en *Labeo*, núm. 2 (1956), pp. 251-253; *Das Problem der Kontinuität im Lichte der rechtshistorischen Auslegung*, Wiesbaden, Institut für europäische Geschichte 1957; "I principi di scienza nuova di G.B. Vico e la teoria dell'interpretazione storica", en *Nuova Rivista di Diritto Commerciale*, núm. 10 (1957), pp. 48-59; "Di una teoria generale dell'interpretazione", en *Annali della Facoltà Giuridica di Bari*, núm. 14 (1957), pp. 49-75; "L'ermeneutica storica nella prospettiva di Franz Wieacker", en *Synteleia Arangio-Ruiz*, vol. I, Nápoles 1964, pp. 66-73.

Sobre Betti: L. Caiani, "Emilio Betti e il problema dell'interpretazione", en *ibid.*, *La filosofia dei giuristi italiani*, Padua 1955, pp. 163-199; A. Guarino, "Una teoria generale dell'interpretazione", en *Labeo*, núm. 1 (1955), pp. 301-313: Gadamer 1960, 360-362, 376-383; 1961; varios autores, *Studi in onore di E. Betti*, Milán, Giuffrè 1962; Hirsch 1967, 8, 35, 120, 129, 257; G. Crifò, "In memoriam. Emilio Betti", en *Bullettino dell'istituto di diritto romano*, núm. 70 (1967), pp. 293-320 (bio-bibliografía); F. Rittner, "Verstehen und Auslegen als Probleme der Rechtswissenschaft", en *Verstehen und Auslegen*, de W. Marx, Freiburg i. B. 1968, pp. 43-65; Palmer 1969, 46-48, 51-52, 54-60, 162-164; J. Vandenbulcke, "Betti-Gadamer: Eine hermeneutische Kontroverse", en *Tijdschrift voor Filosofie*, núm. 32 (1971), pp. 105-113; varios autores, fascículo monográfico sobre Betti en los *Quaderni fiorentini per la storia del*

pensiero giuridico moderno, 1978 (con intervenciones de G. Crifò, A. Schiavone, P. Costa, R. Malter, F. Bianco, A. De Gennaro, H.G. Gadamer, N. Irti, M. Bretone, L. Mengoni); Bleicher 1980; A. Di Caro, "Metodo e significato nell'ermeneutica di E. Betti, en *Hermeneutica*, núm. 1 (1982), pp. 217-230; Griffero 1985 e *ibid.*, 1988 (la cual se recomienda como la más completa introducción a la dimensión filosófica del comprender en Betti); G. Mura, "La 'teoria ermeneutica' di Emilio Betti", introducción a Betti 1987, pp. 5-52 (con bio-bibliografía).

4.2 *El problema de la intención autoral en la hermenéutica literaria de Eric D. Hirsch*

Obras de Hirsch: *Wordsworth and Schelling. A Typological Study of Romanticism*, New Haven, Yale U.P. 1960 (2a. ed., Hamden, Archon 1971); *Innocence and Experience. An Introduction to Blake*, Chicago, University of Chicago Press 1960 (2a. ed. ivi 1975); *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale U.P. 1967; "The Norms of Interpretation. A brief Response", en *Genre*, núm. 2 (1969); *The Aims of Interpretation*, Chicago University of Chicago Press 1976; *The Philosophy of Composition*, ivi 1977.

Sobre Hirsch: Palmer 1969, 60-65; M. Steinmann, revisión a *The aims of Interpretation*, en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, núm. 35 (1976-1977), pp. 370-373; M.J. O'Neal, "Stylistic, synonimy, and E.D. Hirsch", *ibid.* (1977); C. Arthur, "Gadamer and Hirsch. The canonical work and the interpreter's intention", en *Cultural Hermeneutics*, núm. 4 (1977), pp. 183-197; B.A. Wilson, "Hirsch Hermeneutics: a Critical Examination", en *Philosophy Today*, primavera de 1978; J. Meiland, "Interpretation as cognitive discipline", en *Philosophy and Literature*, primavera de 1978; F. Seeburger, "The distinction between 'meaning' and 'significance'. A critique of the hermeneutics of E.D. Hirsch", en *The Southern Journal of Philosophy*, núm. 17 (1978), pp. 249-262; R.J. Dostal, "Kantian Aesthetics and the Literary Criticism of E.D. Hirsch", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, núm. 3 (1980); Griffero 1983 y 1984.

4.3 *Peter Szondi. La hermenéutica filológica frente al estructuralismo*

Las obras de Szondi están compiladas en dos series, editadas por Suhrkamp (Frankfurt/M. 1973 ss.), risp.: *Schriften*, vol. I ("Theorie des modernen Dramas", "Versuch über das Tragische", Hölderlin-Studien. Mit einem Traktär über philologische Erkenntinis") y vol. II ("Satz und Gegensatz", "Lektüren und Lektionen", "Celan-Studien", "Frühe Aufsätze"); *Studienausgabe der Vorlesungen in 5 Bänden*: vol. I *Die Theorie des bürgerlichen Trauerspiels im 18. Jahrhundert* (de G. Mattenklott), vol. II *Poetik und Geschichtsphilosophie I* ("Antike und Moderne in der Äesthetik der Goethezeit", "Hegels Lehre von der Dichtung", de S. Metz y H.H. Hildebrandt), vol. III *Poetik und Geschichtsphilosophie II* ("Von der normativen zur spekulativen Gattungspoetik", "Schellings Gattungspoetik", de W. Fietkau), vol. IV *Das lyrische Drama des Fin de Siècle* (de H. Beese), vol. V *Einführung in die literarische Hermeneutik* (de J. Bollack y H. Stierlin).

4.4 *La escuela de Constanza y la estética de la recepción*

Una bibliografía registrada sobre la estética de la recepción y sobre sus desarrollos en Estados Unidos (como *Reader-Response Criticism*), se puede encontrar en *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-structuralism*, de J.P. Tompkins, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins U.P. 1980, pp. 233-264. Para una introducción general, cf. Ricœur 1985, 228 ss., y Ruschi, Introducción a *ibid.*, comp., 1986, 24-43. Otros textos: H.U. Gumbrecht, "Soziologie und Rezeptionsästhetik –über Gegenstand und Chancen interdisziplinarer Zusammenarbeit", en *Neue Ansichten einer künftigen Germanistik*, de J. Kolbe, Múnich, Hauser 1973; R. Wellek, "Zur methodischen Aporie einer Rezeptionsgeschichte", en *Geschichte –Ereignis und Erzählung*, de R. Koselleck y de W.D. Stempel, Múnich, Fink 1973, pp. 515-517; P.U. Hohendahl,

Literaturkritik und Öffentlichkeit, Múnich, Piper & Co. 1974; *ibid.*, "Introduction to Reception Aesthetics", en *New German Critique*, núm. 10 (1977), pp. 29-63; varios autores, fascículo monográfico de *Poetica*, núm. 7 (1975), dedicado a un balance intermedio de la estética de la recepción; *Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke*, de G. Grimm, Stuttgart, Reclam 1975; al cuidado del mismo, cf., además, *Rezeptionsgeschichte. Grundlegung einer Theorie: mit Analysen und Bibliographie*, Múnich, Fink 1977; *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, de R. Warning, ivi 1975; M. Glowinski, "Reading, Interpretation, Reception", en *New Literary History*, núm. 11 (1975), pp. 75-81; S.J. Mailloux, "Evaluation and Reader Response Criticism: Values Implicit in Affective Stylistics", en *Style*, núm. 10 (1976), pp. 329-343; W. Barner, "Rezeptionsästhetik –Zwischenbilanz (III): Neu-philologische Rezeptionsforschung und die Möglichkeiten der klassischen Philologie", en *Poetica*, núm. 9 (1977), pp. 499-521; B. Zimmermann, *Literaturrezeption im historischen Prozess: Zur Theorie einer Rezeptionsgeschichte der Literatur*, Múnich, Beck 1977; D.W. Fokkema –K.I. Elrud, *Theories of Literature in the Twentieth Century: Structuralism, Marxism, Aesthetics of Reception*, Nueva York, St. Martin's Press 1978; Eco 1979 y 1986; H.J. Schmidt, "'Text-Adequate Concretizations' and Real Readers: Reception Theory and Its Applications", en *New German Critique*, núm. 17 (1979), pp. 157-169.

4.4.1 *Hans Robert Jauss y la "Aisthesis" como disfrute incluyente*

Obras principales de Jauss: *Nachahmung und Illusion* ("Poetik und Hermenutik"), Múnich, Eidos 1964, de H.R. Jauss; *Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung*, Heidelberg, invierno de 1968; *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen* ("Poetik und Hermeneutik III"), de H.R. Jauss, Múnich, Fink 1968; *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M. Suhrkamp, 1970; *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Constanza, Hess 1972; "Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft", en *Methoden der deutschen Literaturwissenschaft*, de V. Zmegar, Frankfurt/M., Athenäum 1972, pp. 274-290; *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Múnich, Fink 1977; *Alterität und Modernität der Mittelalterlichen Literatur (Gesammelte Aufsätze 1956-1976)*, Múnich, Fink 1977; "Theses on the Transition from the Aesthetics of Literary Works to a Theory of Aesthetic Experience", en *Interpretation of Narrative*, de M.J. Valdés y de O.J. Miller, Toronto, University of Toronto Press 1978, pp. 137-147; *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, de M. Fuhrmann, H.R. Jauss, W. Pannenberg, ("Poetik und Hermeneutik IX"), Múnich, Fink 1981.

Sobre Jauss: B.J. Warneken, "Zu H.R. Jauss' Programm einer Rezeptionsästhetik", en *Sozialgeschichte und Wikungsäesthetik*, de P.U. Hohendhal, Frankfurt/M. 1974, pp. 290-296; J. Starobinski, Prefacio a Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard 1978; G. Carchia, "Estetica e negatività. Nota sobre H.R. Jauss", en *Rivista di estetica*, núm. 2 (1979), pp. 107-110.

4.4.2 *Wolfang Iser y la estructura de apelación al texto*

Obras principales de Iser: *Die Weltanschauung Henry Fieldings*, Tubinga, Niemeyer 1952; *Immanente Ästhetik –Ästhetische Reflexion* ("Poetik und Hermeneutik II"), de W. Iser, Múnich, Fink 1966; *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Múnich, Fink 1972; *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Constanza, Konstanzer Universitätsverlag 1974; *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Múnich, Fink 1976 (2a. ed. revisada ivi 1984); "Im Lichte der Kritik", en *Rezeptionästhetik. Theorie und Praxis*, de R. Warning, Múnich, Fink 1975, pp. 325-342; "The Reality of Fiction: a Functionalist Approach to Literature", en *New Literary History*, núm. 7 (1975), pp. 7-38; "Narrative Strategies as Means of Communication", en *Interpretation of Narrative*, de M.J. Valdés y O.J. Miller, Toronto, University of Toronto Press 1978, pp. 100-117, "The Current Situation of Literary Theory: Key Concepts and the Imaginary", en *New Literary History*, núm. 11

(1979), pp. 1-20; "La fiction en effet: éléments pour un modèle historico-fonctionnel des textes littéraires", en *Poétique*, núm. 39 (1979), pp. 275-298.

4.5 *El desconstruccionismo literario en Estados Unidos*

Sobre la desconstrucción, cf., además, la nota bibliográfica al par. 2.2 del cap. III del presente volumen. Para una bibliografía sobre el desconstruccionismo literario americano, cf."Deconstructive criticism: a selected bibliography" de R. Barney, en *Society for Critical Exchange Reports*, sup. al núm. 8 (1980), pp. 1-54, y S. Rosso, "Nota bibliografica: la deconstruzione in America", en *Nuova Corrente*, núms. 93-94 (1984), pp. 340-350. Entre los textos principales, cf. *Textual Strategies*, de J.V. Harari, Ithaca y Nueva York, Cornell U.P. 1979; *After the New Criticism*, de F. Lentricchia, Chicago, The Chicago U.P. 1980; C. Norris, *Deconstruction. Theory and Practice*, Londres y Nueva York, Methuen 1982; Culler 1982, 227-280 (y bibliografía, 281-302); Rorty 1982, 149-166; *Deconstructive Criticism. An advanced Introduction*, de V.B. Leitch, Nueva York, Columbia U.P. 1983; R. Ceserani, *Breve viaggio nella critica americana*, Pisa, Ets 1984; W. Ray, *Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction*, Oxford, Basil Blackwell 1984; Habermas 1985a, 189-214.

4.5.2 *Los "Yale Critics"*

Una expresión del conjunto de las teorías de los "Yale Critics" se puede encontrar en *De-Construction and Criticism*, comp. de G. Hartman, Nueva York. The Continuum Publishing Co. 1979 (recoge escritos sobre Shelley de de Man, Bloom, Hartman, Miller y Derrida). Sobre los "Yale Critics", cf. *The Yale Critics: Deconstruction in America*, de J. Arac, W. Godzich, W. Martin, Minneapolis, University of Minnesota Press 1983 (con amplios despliegues de literatura primaria y secundaria). Cf., además, la seleccion antológica de textos de los "Yale Critics", con escritos introductorios de G. Franci, P. Valesio, V. Fortunati, "Per una critica antagonistica", en *In forma di parole*, núm. 4 (1985), pp. 29-159.

De de Man, cf. *Blindness and Insight*, Nueva York, Oxford U.P. 1971, 2a. ed., Minneapolis, University of Minnesota Press 1983; *Allegories of Reading*, New Haven, Yale U.P. 1979; *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1985; *The Rethoric of Romanticism*, Nueva York, Columbia U.P. 1986. Sobre de Man: J. Derrida, *Mémoires, trois lectures pour Paul de Man*, ivi 1986.

De Bloom, cf. *Shelley's Mythmaking*, New Haven, Yale U.P. 1959; *The Anxiety of Influence*, Oxford, U.P. 1973; *A map of Misreading*, ivi 1975; *Kabbalah and Criticism*, Nueva York, Seabury 1975; *Poetry and Repression*, New Haven, Yale U.P. 1976; *Agon Towards a Theory of Revisionism*, Oxford U.P. 1982. Sobre Bloom: A. Tagliaferri, "Tra innovazione e tradizione: Harold Bloom", en *ibid.*, *L'invenzione della tradizione*, Milán, Spirali 1985, pp. 137-145.

De Hartman: *Beyond Formalism: Literary Essays 1958-1970*, New Haven, Yale U.P. 1970; *The Fate of Reading*, Chicago, The Chicago U.P. 1975; *Criticism in the Wilderness: The Study of Literature Today*, New Haven, Yale U.P. 1980; *Saving the Text. Literature/Derrida/ Philosophy*, Baltimore, Cornell U.P. 1981.

De Miller: "Deconstructing the Deconstructeurs, en *Diacritics*, núm. 2 (1975), pp. 24-31; "The Critic as Host", en *Critical Inquiry*, núm. 3 (1977), pp. 439-447; *Fiction and Repetition. Seven English Novels*, Oxford, Basil Blackwell 1982.

4.5.3 *Pragmatismo y crítica literaria. Stanley Fish*

Obras principales de Stanley Fish: *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost*, Londres y Nueva York, St. Martin'sPress 1967; *Self-Consuming Artifact: The Experience of Seventeenth-Century Literature*, ivi 1972; Fish 1980; "Why No One's Afraid of Wolfang Iser", en *Diacritics*, núm. 11 (1981), pp. 2-13.

Sobre Fish, cf. la nota bibliográfica de C. di Girolamo en Fish 1980, pp. XIX-XXII. Señalamos, en particular: J. Culler, "Stanley Fish and the Righting of the Reader", en *Diacritics*, núm. 3 (1975), pp. 26-31; S. Mailloux, "Reader-Response Criticism?", en *Genre*, núm. 10 (1977), pp. 413-431; N. Holland, "Stanley Fish, Stanley Fish", *ibid.*, pp. 433-441; S.R. Horton, "The Experience of Stanley Fish' Prose, or the Critic as Self-Creating, Self-Consuming Artificer" *ibid.*, pp. 443-453; W. Iser, "Talk like Whales", en *Diacritics*, núm. 3 (1981), pp. 82-87; C. Gallacher, "Recovering the Social in Recent Literary Theory", en , núm. 4 (1982), pp. 40-48; S. Rendall, "Fish vs. Fish", *ibid.*, pp. 49-56; W.A. Davis, "The Fisher King: 'Wille zur Macht' en Baltimore", en *Critical Inquiry*, X (1983-1984), pp. 668-694; R. Scholes, "Who Cares About the Text", en *Novel*, núm. 2 (1984-1985); G. Graff, "Interpretation on Tlön: A response to Stanley Fish", en *New Literary History*, XVII (1985-1986), pp. 109-117; *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, de W.T Mitchel, Chicago, University of Chicago Press 1985; S. Rosso, "Stanley fish: dal reader-response criticism al neopragmatismo", en *Quaderni di lingua e letteratura*, Verona, núm. 12 (1987), pp. 89-107.

4.6 *El diálogo entre hermenéutica y deconstrucción en Alemania: Manfred Frank y Gottfried Boehm*

De Frank, además de los textos referidos en la bibliografía conclusiva, cf. *Das Problem Zeit' in der deutschen Romantik*, 1972; *Der unendliche Mangel an Sein*, 1975; *Das Kalte Herz und andere Texte der Romantik*, 1978; *Die unendliche Fahrt*, 1979; *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, 1985.

De Boehm, cf. "Dialektik der ästhetischen Grenze", en *Neue Hefte für Philosophie*, núm. 5 (1973); "Bildsinn und Sinnesorge", *ibid.*, núms. 18-19 (1980), pp. 118-132; "Kunsterfahrung als Herausforderung der Ästhetik", en *Kolloquium Kunst und Philosophie, I, Ästhetische Erfahrung*, de W. Oelmüller, Paderborn 1981; "Das Werk als Prozess", en *Kolloquium Kunst und Philosophie, III, Das Kunstwerk*, de W. Oelmüller, ivi 1983, pp. 326-359. En italiano, se pueden encontrar dos textos de Boehm: "Per una ermeneutica della immagine" (1978), en Ruschi, 1986, 189-217, e "Immagine e tempo", en varios autores, *Estetica ed ermeneutica*, Nápoles, Pironti 1981, pp. 121-134.

CONCLUSIÓN
LA HERMENÉUTICA Y LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

1. LAS CIENCIAS SOCIALES

1.1 CIENCIAS SOCIALES Y EMANCIPACIÓN

1.1.1 *Conocimiento e interés* (*)

En *Verdad y método*, Gadamer había polemizado en contra de la pretensión positivista de una ciencia privada de presupuestos, es decir, de un conocimiento puro sustraído a la influencia del prejuicio; y sobre la estela de Heidegger se había propuesto rehabilitar autoridad y tradición: el prejuicio no es sólo una limitación del conocimiento, sino es ante todo, la condición de posibilidad, porque suministra las líneas directivas fundamentales que orientan todo nuestro juicio. Una vez más, el problema no reside en superar la circularidad del comprender, por el cual todo conocimiento está ya encauzado por una pre-comprensión sostenida por la autoridad, por la tradición y por el lenguaje ordinario, sino en "permanecer allí dentro, de manera precisa".

En el recuento francfortiano de 1965 de *Conocimiento e interés*, y en el libro publicado tres años más tarde y que lleva el mismo título, Jürgen Habermas (n. 1929) lleva a cabo una crítica del positivismo paralela a la de Gadamer, pero que no se resuelve en una rehabilitación del prejuicio e intenta más bien mantener vivas las instancias emancipativas de la Ilustración. Las teorías clásicas del conocimiento, autocomprendiéndose en forma contemplativa, han desconocido sistemáticamente el papel del interés en los procesos cognoscitivos, postulando un sujeto teorético puro; de modo que la teoría del conocimiento se ha degradado progresivamente en la teoría de la ciencia, o sea, en el objetivismo positivista que coloca al conocer como una observación neutral de datos –en la cual el sujeto está supuesto sin tener papel. Sólo en este punto puede parecer legítima la posición de la hermenéutica, la cual en su polémica anti-ilustración y antipositivista remite a un primer plano la subjetividad y sus prejuicios. Pero el resultado de esta alternativa no es menos perjudicial que el mal que se propone curar: porque tematizando al hombre como perfección inmersa en una tradición de la cual no podrá jamás sustraerse para alcanzar una transparencia autorreflexiva, la hermenéutica reduce el alcance de la reflexión subestimando las valoraciones emancipativas. Perennemente opaco e incapaz de especulación, más que como inconclusa mediación con lo transmitido, el sujeto hermenéutico tiene, respecto al positivista, la ventaja única de reconocer sus propios prejuicios; pero, al considerarlos ineliminables, permanece sólo a medio camino en la reflexión, esto es, en la posibilidad de emanciparse justamente a través del reconocimiento de la propia determinación histórico-ideológica. "Permanecer en el círculo, de manera justa" es para la filosofía especulativa a la cual pasa lista Habermas, no impedirse *a priori* la posibilidad de salir de la circularidad mediante una dialéctica ascendente cuyo modelo es ofrecido por *La fenomenología del espíritu* de Hegel.

Ahora bien, según Habermas, existe un modo de sustraerse al idealismo gnoseológico de

la *theorein* como contemplación desinteresada, sin por eso confiarse a la rehabilitación regresiva del prejuicio. Se trata de la tematización del *interés* como constitutivo del conocimiento que Habermas reelabora a partir de Max Scheler y de las filosofías radicales del siglo XIX que por primera vez lo pusieron a debate –comenzando por la 'escuela de la sospecha', es decir, la de Nietzsche-Freud-Marx, los cuales en formas diversas han indicado los caminos por los cuales el sujeto cognoscitivo puro de la gnoseología filosófica y después de la teoría de la ciencia se revela, guiado por motivaciones extracognoscitivas, como las relaciones de producción o las pulsiones (motivaciones que, por otra parte, no reconoce porque están encubiertas por procesos que escapan a su conciencia). Se trata, entonces, siguiendo este hilo conductor, de llevar a cabo una arqueología del proceso por el cual la teoría del conocimiento se ha resuelto en teoría de la ciencia. Este remontarse, en el cual convergen las aportaciones de *El capital* (aunque privadas de la ambigüedad marxiana según la cual la apología del productor conduce a la hipostatización de la acción instrumental), de *La interpretación de los sueños* (pero desde la autocomprensión cientificista del freudismo) y de *La genealogía de la moral* (sustraída a los resultados, sustancialmente positivistas, del pensamiento nietzscheano, que se resuelven en una exclusión de la reflexión a favor de una "química de las ideas y de los sentimientos") incluye un giro arqueológico-hermenéutico: "Quien continúa el proceso de disolución de la teoría del conocimiento con el que ha cedido el lugar a la teoría de la ciencia, se remonta a rangos abandonados por la reflexión. Recorrer este camino con una perspectiva dirigida al punto de partida puede ayudar a retomar la experiencia olvidada por la reflexión. Abjurar de la reflexión: he aquí al positivismo" (Habermas, 1968, 3).

En su reconstrucción, Habermas distingue tres tipos de interés, a los cuales corresponden tres géneros de ciencias: el interés *técnico-instrumental*, continuado por las ciencias empírico-analíticas; el *práctico*, que es el objetivo de las ciencias histórico-hermenéuticas y finalmente el *interés de emancipación*, que es el fin último de las ciencias sociales críticas. Dejemos de lado el primer tipo de interés, definido por Habermas como "interés cognoscitivo aplicado a procesos objetivados" (en cuya caracterización, sin embargo, se reconoce ya una distinción importante respecto a la hermenéutica, porque esta última supone un salto de nivel entre el operar sólo instrumental y las ciencias del espíritu, mientras Habermas reconoce en la acción instrumental una modulación del concepto de interés más general, rastreable también en las ciencias histórico-hermenéuticas y en las ciencias sociales críticas). Y concentrémonos, más bien, en la caracterización del interés práctico-comunicativo y el de la emancipación.

Que las ciencias histórico-hermenéuticas estén guiadas por un interés principalmente práctico es un punto sobre el cual hasta Gadamer concuerda: la hermenéutica nace como *techne* práctica, contrapuesta a la *theoria* como contemplación; incluso su fin último es esencialmente práctico porque se resuelve en la *aplicación* (*Anwendung*), según el modelo de la hermenéutica jurídica, en la cual la interpretación de la ley encuentra su propia y última validación en la formulación de la sentencia. La hermenéutica persigue un interés práctico en el sentido de la razón práctica kantiana, es decir, dirigida no a regular procesos objetivantes, sino a asegurar la comunicación del sujeto con la tradición y con los demás sujetos: "El comprender hermenéutico está dirigido, según su estructura, a garantizar, dentro de las tradiciones culturales, una posible autocomprensión de individuos y de grupos con capacidad de orientar la acción

y una recíproca hetero-comprensión de los demás individuos y los demás grupos. Él hace posible la forma de un consenso privado de obligación y el modo de intersubjetividad refractada de los que depende la acción comunicativa; elimina el peligro de rupturas en la comunicación en ambas direcciones: tanto en la vertical de la historia individual de la vida y la tradición colectiva a la cual se pertenece, como también en la horizontal de la mediación entre las tradiciones de los diferentes individuos, grupos y culturas. Si estos flujos de comunicación se interrumpen y la intersubjetividad del comprender se entorpece o se destruye, es destruida una condición de sobrevivencia elemental en cuanto condición auxiliar del acaecer de la acción instrumental: o sea, la posibilidad de la unión sin el apremio y del reconocimiento sin la violencia. Puesto que éste es el presupuesto de la praxis, llamamos 'práctico' *al interés que guía al conocimiento de las ciencias del espíritu*. Se distingue del interés técnico del conocimiento por el hecho de que no está dirigido a recoger una realidad objetivada, sino a conservar la intersubjetividad de un comprenderse, en cuyo horizonte solamente la realidad puede aparecer como algo" (Habermas 1968, 177).

Diferentes, por objetivos, los intereses de las ciencias empírico-analíticas y los de las histórico-hermenéuticas no presentan, sin embargo, la alternativa radical que se halla en Gadamer (y aún más en Heidegger); su diferenciación, es más bien, de tipo histórico-genético, porque las ciencias empírico-analíticas son la prolongación de actividades de tipo manual, mientras las histórico-hermenéuticas nacen de contextos profesionales desarrollándose en el cuadro de las artes liberales. Y sobre todo la génesis y el interés perseguidos le confieren a ambas las *démarches* que están potencialmente expuestas a hipostatizaciones unilaterales. Orientadas constitutivamente hacia el reconocimiento y la manipulación de objetos, las ciencias empírico-analíticas son arrastradas por la fuerza inercial hacia el objetivismo y justamente su acertada actuación en la ciencia moderna ha conducido en la época del positivismo a la transformación de la gnoseología filosófica en la teoría objetivista de la ciencia.

Por su parte, las ciencias histórico-hermenéuticas, en cuanto están empeñadas ante todo en la integración del sujeto en la tradición y en su contexto culturales, se inclinan hacia el tradicionalismo; y esto es, seguramente, cuanto ha acontecido en el siglo XIX, en el momento en el que "la historiografía y las filologías determinaron la dirección en la cual la tradición cultural se recibe y perfecciona por la conciencia práctica de los estratos burgueses cultos" (Habermas 1968, 178). Se comprende, entonces, por qué la crítica del positivismo se resuelva en Gadamer en la rehabilitación de la tradición y del prejuicio considerados como cánones generales, cuando representan, por el contrario, el desarrollo del interés práctico continuado por la hermenéutica. Por lo demás, en Dilthey (v. *supra*, II, 2.3.3.3) la reconstrucción de las ciencias histórico-hermenéuticas no está exenta de intenciones positivistas: la Ilustración historiográfica, la pretensión de objetividad de lo dado, que Gadamer le reconoce a la conciencia histórica diltheyeana, es precisamente expresión de tales tendencias.

1.1.2 *El interés de emancipación*

La ruptura respecto a la hermenéutica gadameriana, prefigurada ya por la relativa disminución de la diferencia entre las ciencias empírico-analíticas y las ciencias histórico-hermenéuticas, se revela plenamente en el interés de emancipación. Aquí, la alternativa ofrecida por

la *Ideologiekritik* no consiste tanto en la prerrogativa de la instancia crítica respecto a la hermenéutica de la tradición. Es verdad que el momento crítico está presente también en la hermenéutica, aunque subordinado a la autoridad, pero el punto es más bien otro: ya las ciencias empírico-analíticas, que no están simplemente sin dirección, sino manifiestan un interés cognoscitivo del mismo modo que las ciencias histórico-hermenéuticas, acometen claramente la pretensión de universalidad de la hermenéutica, o sea, el carácter originario y fundamental de la interpretación, anterior a toda aserción y juicio, por lo tanto a todo momento técnico, analítico o epistemológico.

Pero la pretensión de universalidad de la hermenéutica está comprometida, en forma más determinada, por las ciencias sociales críticas nacidas en el curso del siglo XIX y herederas de las instancias emancipativas de la Ilustración y del Idealismo trascendentales. Como las ciencias histórico-hermenéuticas, ellas están orientadas hacia el reconocimiento de las reificaciones y por consiguiente –como las primeras– se distinguen de las expresiones de intereses técnico-instrumentales; pero la vía propuesta para la superación de las reificaciones no pasa a través del intento de reanudar los hilos con la tradición. Las ciencias sociales críticas recurren, precisamente, a una autorreflexión que disuelva las relaciones disimuladas de dominio e hipostatizadas ontológicamente, en la tradición. Aquí la pretensión de universalidad de la hermenéutica está sometida a dos limitaciones: por un lado, su esfera de validez es reducida tanto al ámbito de las técnicas como al de las ciencias sociales críticas; por el otro, estas últimas reafirman el poder emancipativo de la reflexión, pues en última instancia ellas creen posible (por lo menos como el *telos* de un proceso asintótico dirigido a verificar lo ideal en lo real) una salida del círculo de la tradición como pre-comprensión que orienta nuestros juicios. Para las ciencias sociales críticas no está perdida la confianza en una autotransparencia reflexiva del sujeto del conocimiento. Ellas testimonian "la experiencia de la fuerza emancipativa de la reflexión que el sujeto experimenta en sí en la medida en la cual deviene autotransparente en la propia génesis" (Habermas 1968, 194); en esta autorreflexión, en la cual el sujeto reconoce la acción del trabajo, del deseo y de los prejuicios morales en la formación del conocer, la inclinación filosófica y puramente desinteresada para el conocimiento se pone al servicio de otro interés, que no es ni técnico ni práctico-comunicativo, sino precisamente emancipativo en la medida en que, por su mediación, el sujeto reconoce los condicionamientos propios. "En la autorreflexión un conocimiento por amor al propio conocimiento viene a coincidir con el interés por la emancipación; en efecto, el fin de la reflexión se sabe como movimiento por la emancipación. La razón está, al mismo tiempo, bajo el interés de la razón. Podemos decir que persigue un *interés emancipativo del conocimiento* que apunta al cumplimiento de la reflexión como tal" (*ibid.*).

Este interés no constituye simplemente un ideal regulativo, sino que tiene un valor real en la medida en que está ya, de hecho, presupuesto en las formas actuales del conocimiento. Como en la comunidad ideal de comunicación tematizada por Apel (v. *supra*, IV,2.2.4), Habermas invoca aquí la presencia de lo ideal en lo real: cualquier investigador quiere estar incluido en sus resultados científicos, aunque de hecho esto no ocurre; persigue, igualmente, el alcance emancipativo de la reflexión, aun cuando su conocimiento está orientado a intereses distintos. Situando el acuerdo recíproco no en la emancipación y en la posibilidad de una autorreflexión, sino en la fusión de horizontes que reubica a los dialogantes dentro de la

tradición, "Gadamer no considera la fuerza de la reflexión que se despliega en el comprender" (Habermas, en Apel *et al.*, 1971, 63), como tamnbién desconoce por otra parte, la acción coercitiva que, por conducto de la ideología, puede ser desarrollada por el lenguaje.

1.1.3 *Freud o Dilthey*

La poca atención prestada por la hermenéutica al problema de la ideología se ilustra en *Conocimiento e interés* a través de una confrontación entre Dilthey y Freud. Dilthey, que estilizó el canon de las ciencias histórico-hermenéuticas, y Freud, que con el psicoanálisis aportó el modelo influyente de ciencia social crítica, tienen un contenido científico paralelo: para ambos, el vehículo fundamental de conocimiento es la autobiografía, que en Dilthey es el modelo de todo conocimiento histórico, el momento en el cual la reflexión, sobre un curso vital, se hace historicidad, mientras en Freud constituye el *medium* esencial de la terapia, lo que en forma de anamnesis da sustancia al diálogo entre el analista y el analizado. Análogamente, la comprensión se presenta como la restitución de la legibilidad de un texto, especialmente de la filología en la hermenéutica y de la interpretación del relato familiar del neurótico en el psicoanálisis.

Pero las analogías se detienen aquí. Para Dilthey, en realidad la autobiografía puede ser completamente desarrollada por el sujeto que está allí implicado. Al menos virtualmente, no existe algo que el autor no conozca de sí mismo; a lo sumo, lo puede haber olvidado y extraer así las ventajas puramente mnemotécnicas de la consulta de documentos relativos a la propia vida, los cuales servirán, sin embargo, sólo para llenar lagunas materiales. En el psicoanálisis, al contrario, el sujeto tiene siempre un conocimiento parcial de sí, justamente porque muchas razones e intenciones que han presidido sus acciones han sido canceladas, es decir, alejadas y transformadas ideológicamente; por este motivo, la aportación que le viene del exterior en el diálogo terapéutico no es auxiliar o instrumental, sino constitutiva: el paciente no recibe del analista simplemente datos de archivo, sino la clave hermenéutica de la propia autocomprensión.

"[...] la filología, orientada a la conexión de los símbolos, permanece limitada a un lenguaje en el cual se expresa lo que es entendido conscientemente. Haciendo comprensibles las objetivaciones, ella actualiza su contenido intencional en el *medium* de la experiencia cotidiana de la vida. Con esto, la filología sólo desarrolla funciones auxiliares obligada por circunstancias del recuerdo biográfico más que por funciones en condiciones normales. Lo que ella elimina en el trabajo crítico, en la preparación de los textos, son deficiencias accidentales. Las omisiones y las deformaciones que la crítica filológica destruye no tienen valor alguno de posición sitemática; de hecho, la conexión del sentido de los textos, con los cuales tiene que ver la hermenéutica, está siempre amenazada sólo por *intervenciones externas* [...]. La interpretación psicoanalítica, por el contrario, no se dirige hacia conexiones de sentido en la dimensión de lo que está conscientemente entendido; su crítica no elimina deficiencias accidentales. Las omisiones y las deformaciones que ella destruye tienen un valor sistemático de posición. En realidad, las conexiones simbólicas que el psicoanálisis busca destruir son derrumbadas por *intervenciones internas*. Las mutilaciones tienen un sentido *como tales*" (Haber-

mas 1968, 211-212). Con esto, el psicoanálisis no se presenta como una anti-hermenéutica, sino también como una hermenéutica profunda, que descubre los límites estructurales de las *Geisteswissenschaften*, remplazando la noción hermenéutica de mala comprensión con la tematización del papel de la ideología.

La limitación de la pretensión de universalidad de la hermenéutica y la sustitución de la ideología por el malentendido ponen las premisas para una ulterior limitación de la autoridad del saber hermenéutico-tradicional, que se autocomprende como una exclusión de los procesos científicos de la explicación-objetivación para utilidad exclusiva de la comprensión. El *Verstehen* que se realiza en el diálogo, en efecto, supone que los dos elementos de la comunicación se colocan sobre el mismo plano y que tengan los mismos derechos en términos del sentido común y del lenguaje ordinario. Ahora bien, escribe Habermas, "Ya *el conocimiento implícito de las condiciones de la comunicación sistemáticamente distorsionada*, que está de hecho presupuesto en el uso que la hermenéutica profunda hace de la competencia comunicativa, *es suficiente para cuestionar la autocomprensión ontológica de la hermenéutica* que Gadamer explicita revinculándose a Heidegger" (Habermas, en Apel *et al.*, 1971, 160).

Esto conlleva, primero, la rehabilitación de un momento explicativo-objetivante en el ámbito del comprender hermenéutico. El analizado no conoce hasta el fondo el sentido de sus propias palabras porque está desprovisto de la clave hermenéutica capaz de descifrar simbólicas que de hecho no controla, el coloquio terapéutico no puede, pues, ser paritario y es a partir del reconocimiento de la propia enfermedad comunicativa que el analizado comienza la terapia: esta última pasará a través de momentos explicativo-objetivantes, en los cuales el analista aclarará significados que no son inmediatamente comprendidos por el paciente y esto mediante metódicas de tipo esencialmente epistemológico: "el comprender explicativo, en el sentido del desciframiento completo de la hermenéutica profunda de expresiones de vida específicamente inadecuadas no presupone solamente, como el simple comprender hermenéutico, la aplicación adquirida naturalmente, ejercida por la competencia comunicativa, sino una teoría de la competencia comunicativa. Ésta se extiende a las formas de la intersubjetividad del lenguaje y al origen de sus distorsiones" (*ibid.*, 159).

1.1.4 *La alternativa utópica hacia la ontologización de la tradición*

Pero sobre todo que el lenguaje de la tradición sea inadecuado para comprender formas de comunicación sistemáticamente distorsionada y que para tal fin sea necesaria una teoría de la competencia comunicativa, significa, de nuevo, que no todo está ya dado en la tradición. En sustancia, Gadamer supone ya como actual, o en todo caso, a través de una anamnesis historiográfica, lo que en realidad es asumido como ideal regulativo y como objetivo último de un camino de emancipación, a saber, la posibilidad de una comunicación sin límites ni obligaciones y atribuye los contingenciales fracasos del "diálogo que somos" a la constitutiva perfección humana, hipostasiando sobre el plano antropológico y ontológico, o sea, naturalizando, al fin y al cabo, una condición histórica superable a través de una reflexión emancipativa. A ello Habermas contrapone una proyección utópica, la comunidad ilimitada de comunicación a la cual hace referencia Apel y que extrae la propia justificación del

hecho de ser el presupuesto necesario de todo acto real de comunicación: "Sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como forma de vida por realizar, garantiza el acuerdo conducente último, contrapuesto al que existe de hecho, que nos une, preliminarmente, y en base al cual todo acuerdo fáctico, si es falso, puede ser criticado como falsa conciencia.

Estamos, en situación no sólo de adelantar la exigencia de ese principio regulativo del comprender, sino incluso de fundarlo, únicamente si podemos demostrar que la anticipación de la posible verdad y de la verdadera vida es constitutiva para cualquier acuerdo lingüístico no monológico [...]. Para indicar razones de derecho, debemos desarrollar el saber implícito, por el cual un análisis lingüístico, desde el punto de vista de la hermenéutica profunda, se puede guiar ya siempre por una teoría que permita deducir de la lógica de la lengua de uso el principio del discurso racional como principio regulativo necesario de cualquier discurso real, por más que esté deformado" (Habermas, en Apel *et. al.*, 1971, 164). La comprensión racional no se piensa entonces en términos de conformidad con la tradición, sino más bien como la realización de un ideal no consumado aún, presupuesto siempre, cada vez que se esfuerza allí por superar una distorsión comunicativa.

1.2 *De la lógica de las ciencias sociales a la teoría de la acción comunicativa*

Un año antes de *Conocimiento e interés*, en 1967, Habermas había reconstruido el desarrollo de la conciencia epistemológica de las ciencias sociales en el siglo XX, desde la crisis del paradigma empírico y de la autocomprensión desaforada, hasta la admisión de procedimientos hermenéuticos que tienen en cuenta la interacción entre sujeto y objeto. Es la tentativa sistemática por reconocer el paradigma hermenéutico en las ciencias sociales, de la misma manera en que por su parte Gadamer había superpuesto las problemáticas de la hermenéutica filosófica sobre el terreno de la tradición de las ciencias del espíritu. Pero se observa aquí, entre Gadamer y Habermas, una diferencia cargada de significado. *Verdad y método* instituía una relativa continuidad entre el problema de la verdad en las ciencias del espíritu y el despliegue ontológico de Heidegger: es en el cauce de las *Geisteswissenschaften* que se inscribe –ciertamente con una radicalidad peculiar que se transforma al fin en una trascendencia– la filosofía heideggeriana; la dialéctica descendente que de la ontología vuelve a las *Geisteswissenschaften*, rectificando las tentaciones positivistas de estas últimas a la luz de una visión filosófica del comprender, es pues un proceso poco problemático, relativamente: por una parte es en un cierto sentido un regreso a los orígenes; por la otra, reconoce plenamente la propia dependencia respecto a la hermenéutica filosófica.

La *Lógica de las ciencias sociales* no es simplemente una integración de *Verdad y método* que incluya a las ciencias sociales críticas, sino en coexistencia con las tesis de *Conocimiento e interés*, tiende a subrayar la autonomía de las ciencias sociales respecto a las histórico-hermenéuticas. Si las ciencias sociales llegan a la elaboración de paradigmas del comprender, no es a partir del reconocimiento de las adquisiciones de la hermenéutica filosófica, no –mucho menos– a través de una inscripción en el cauce de las *Geisteswissenschaften*, sino con base en un desarrollo autónomo: ni entre Dilthey y Heidegger, por una parte, ni entre la sociología y el psicoanálisis, por la otra, existe relación alguna de dependencia y de continuidad. Que

las ciencias sociales se desarrollen según una lógica inmanente y no subordinada ni a la tradición de las ciencias del espíritu ni a los desarrollos de la hermenéutica ontológica, no significa simplemente una reivindicación de la autonomía de las ciencias nacidas de la fractura revolucionaria de la filosofía radical (y a la vista de la afirmación ilustrada e idealista del poder emancipativo de la reflexión). Más esencialmente, esta reivindicación se continúa hasta mostrar la independencia de las ciencias sociales respecto a cualquier filosofía, comprendida la Ilustración y las mismas filosofías radicales.

1.2.1 *La autonomía de las ciencias sociales*

Toda la reflexión de Habermas en la *Lógica de las ciencias sociales* tiende a ratificar esta tesis bajo un doble perfil: por una parte, la explicitación de paradigmas hermenéuticos en el ámbito de las ciencias sociales es, como se ha dicho, inmanente a su lógica. Nace del progresivo deshojarse del dogma en el empirismo, pero no a través de la admisión de modelos hermenéuticos preformados. Mientras la independencia frente a la filosofía es una manifestación de autonomía científica, el signo de una superación del positivismo que no cae en el campo opuesto del idealismo –la independencia frente a la filología como canon-guía de las ciencias del espíritu no es simplemente científica, sino ideológica. Una comprensión que no se reduzca a la objetivación positivista y que se piense como interacción entre lo sabido y el contexto, evoca la imagen del filólogo que, confrontándose con los productos espirituales más elevados de una civilización, se coloca en una relación de subordinación en sus comparaciones; para comprender, efectivamente, debe abdicar de la propia autonomía de lo moderno. Las ciencias sociales, manteniendo su estatuto científico también dentro del paradigma hermenéutico deben, pues, precaverse tanto contra el dogmatismo filosófico como contra el riesgo de subordinación en los respetos por la tradición implícito en el modelo filológico de las ciencias del espíritu. "La experiencia comunicativa deriva [...] de una relación de interacción que vincula, por lo menos a dos sujetos en el cuadro de la intersubjetividad que se produce lingüísticamente en el ponerse de acuerdo sobre los significados constantes. En esto el observador está tan implicado como lo 'observado'. La situación de 'observación interesada' lo demuestra tan claramente como la técnica de la interrogación. En lugar de la relación entre el sujeto observante y el objeto de estudio (*Gegenstand*), relación extremadamente compleja, muy desconsideradamente simplificada por la hipótesis de correspondencia de tipo gnoseológico-realista, la remplaza la relación más compleja entre el sujeto y el antagonista (*Gegenspieler*). En este caso, la experiencia está dada por la interacción de ambos. Su objetividad es amenazada por partida doble: por la influencia del 'observador', cuyos instrumentos deforman las respuestas, no menos que por las reacciones del que está enfrente, el cual tiende a implicar al observador interesado" (Habermas 1967, 154). Pero esto no excluye la posibilidad de un análisis científico. La cientificidad no está, en efecto, garantizada por la simulación de un observador desinteresado, sino más bien, una vez más, por la clarificación de la idoneidad del interés en el proceso cognoscitivo. Si por un lado estamos aquí muy próximos a la problemática del círculo hermenéutico (para el cual la relación con el pasado no se define a través de una simple objetivación, sino debe partir necesariamente,

tanto en la historia como en la filología, del reconocimiento de la determinación histórica que actúa sobre el observador, orientando allí las alternativas y el *Verstehen*) –por el otro, estamos allí en los antípodas. Para Gadamer, en realidad, el círculo hermenéutico y la *Wirkungsgeschichte* son una limitación decisiva de la pretensión de conclusividad de la ciencia, excluyen que ella pueda valer como una instancia última de referencia. Por el contrario, para Habermas, reconocer la interacción no excluye la cientificidad, sino más bien la enriquece, o sea, permite fundar una verdadera cientificidad desde la autocomprensión desaforada y objetivista. Aún más escribe Habermas: "el papel desempeñado por el observador representa un falso modelo para el ámbito de la experiencia comunicativa; quizá es más adecuado a ésta el papel del colaborador por reflexión. También el psicoanálisis define como colaboración por reflexión el papel del terapeuta en el coloquio con el paciente. Transferencia y contratransferencia son mecanismos que no están excluidos, como fuentes de error, en la base de la experiencia clínica, sino son derivados de la teoría misma como partes constitutivas del aparato experimental; los fenómenos de transferencia están sujetos a control mediante el sistema que los produce y los interpreta. La situación en el diálogo no es asimilada por medio de condiciones restrictivas al modelo aparentemente más confiable de la observación controlada; al contrario, la teoría se refiere a las condiciones de intersubjetividad de la experiencia, las cuales son realzadas por la comunicación misma" (Habermas 1967, 154-155). En esta toma de conciencia no se refuta la pretensión de cientificidad, justamente, porque las condiciones genéticas de las ciencias sociales son profundamente diversas de las de las ciencias del espíritu.

Ante todo, en el plano de la relación con la filosofía, ellas nacen en una situación potencialmente ya posfilosófica, por lo cual la pretendida superación de la metafísica por obra de la ciencia positiva termina por devenir una superación real, en el momento en que los modelos positivistas son sustituidos por paradigmas hermenéuticos. Así, la lógica de las ciencias con formulación pragmática repercute ya, con perspectivas abarcantes, en el dogmatismo empirista. Lo mismo puede decirse del efecto de la *Verstehende Soziologie* con formulación fenomenológica de Alfred Schütz (v. *supra*, IV, 1.1), que encuentra en sus continuadores anglosajones un desarrollo que no se concibe en términos antiepistemológicos. En fin, el desarrollo de paradigmas hermenéuticos en la lógica de la ciencia conlleva auténticas adquisiciones filosóficas y, en particular, la superación de los modelos de conciencia, que, en las teorías de la ciencia orientadas por el análisis del lenguaje, se realiza de una manera mucho más determinada y persuasiva de cuanto ocurre en la reflexión filosófica continental. El caso tipo está dado aquí por la introducción de problemáticas lingüísticas en el análisis de las ciencias sociales, que supera el conciencialismo de la sociología de Schütz mediante la referencia a la homología entre formas de vida y juegos lingüísticos transferida a este ámbito por Peter Winch con *The Idea of a Social Science* (1958).

Escribe Habermas: "la crítica trascendental del lenguaje permite la de la conciencia. Las formas de vida de Wittgenstein, correspondientes a los mundos de vida de Husserl, ya no siguen las reglas de síntesis de la conciencia, sino las reglas gramaticales relativas a los juegos lingüísticos. Por eso la filosofía lingüística ya no aspira a la relación entre la intención y el obrar, como la fenomenología, en base a una constitución de relaciones de significado y, por lo tanto, en el marco trascendental de un mundo que se estructura sobre actos de con-

ciencia. La concatenación de las intenciones en las cuales se encuentra también, la investigación del obrar intencional, ya no se explica a través de una génesis trascendental del 'sentido', sino mediante un análisis lógico de los significados lingüísticos. Tanto el punto de partida lingüístico como el fenomenológico conducen a la fundación de una sociología abarcante, la cual indaga la acción social en el plano de la intersubjetividad. Pero la intersubjetividad ya no se produce con base en las perspectivas recíprocamente delimitadas y virtualmente intercambiables de un mundo de la vida, sino que está dada, en general, por las reglas gramaticales de las interacciones guiadas por los símbolos. Las reglas trascendentales, según las cuales son estructurados los mundos de la vida, se convierten ahora en lingüísticamente individuables, dentro de las reglas de los procesos de comunicación" (Habermas 1967, 186-187).

1.2.2 *Sociología contra filología*

Pero las ciencias sociales construyen la autonomía propia no sólo renunciando a la cientificidad y sin ceder a excesivas influencias filosóficas, sino aún más refiriéndose a ámbitos de investigación extraños a los de las ciencias del espíritu. El historiador y el filósofo acometen grandes momentos de las tradiciones culturales y, por ende, se dejan subordinar al objeto estudiado, adoptando un canon humanístico; la generalización de esta experiencia, transpuesta al terreno filosófico, es la base del replanteamiento del modelo dialógico en Gadamer. Y ciertamente, el diálogo y la tradición tienen las características a ellos otorgadas en *Verdad y Método*, si nos referimos a la experiencia del filólogo que afronta las obras maestras del *Weltliteratur* o a la del historiador que reconstruye los acontecimientos decisivos de la *Weltgeschichte*. Pero éste no es por cierto el caso del sociólogo, del etnólogo, del psicoanalista, los cuales se refieren a situaciones no mediadas históricamente y en las que a menudo la regla no es tanto la excelencia del interlocutor, cuanto más bien, su menor racionalidad: no todo lo que acaece en el mundo social tiene la misma autoridad de los grandes acontecimientos del pasado; el analizado está al principio en una situación de inferioridad respecto al analista; muy frecuentemente las poblaciones estudiadas por el etnólogo son inadecuadas a las condiciones de racionalidad en las cuales él ha estado educado. De modo que es en la *Teoría del actuar comunicativo*, donde Habermas concluye la elaboración de un modelo de comprensión de las ciencias sociales, especular pero alternativo al modelo gadameriano. A la pareja tradición-diálogo, Habermas opone la del *Lebenswelt*-acción, la cual no parte del presupuesto de la perfección que, sin embargo, orienta a la pareja anterior. En esencia, para Gadamer toda tradición en sentido propio –es decir, no el irreflexivo perpetuarse del pasado, sino el consciente transmitirse de modelos– es fidedigna, así como todo diálogo –siempre que esté orientado por la buena voluntad para entenderse– es significativo. Para Habermas, las cosas son de otro modo:

1. No toda tradición cultural se presta para suministrar orientaciones racionales. Para que la tradición-mundo de la vida sea reconocida como racional son necesarias varias condiciones que son precisamente: *a*] el *Lebenswelt* debe estar en capacidad de "disponer de conceptos formales para el mundo objetivo, social y subjetivo" (Habermas 1981, 139) (lo que

no ocurre, por ejemplo, en las sociedades primitivas); *b*] la tradición debe "permitir una relación reflexiva hacia sí misma" (*ibid.*, 140); *c*] "se deben permitir argumentaciones especializadas, para que así los correspondientes procesos de estudio puedan ser institucionalizados socialmente" (*ibid.*); *d*] "se debe, en fin, interpretar el mundo de la vida de modo tal que el obrar orientado hacia el suceso pueda ser liberado de los imperativos de un acuerdo siempre renovable en forma comunicativa y pueda ser, por lo menos parcialmente, apartado del obrar orientado por lo convencional" (*ibid.*). No se nos comprende en la tradición, sino a partir de ella; la racionalidad es, primero, un proceso alienante (según la prevalencia del aspecto diferenciante de la reflexión que caracteriza a la crítica de la ideología); la racionalidad no se deposita en lo transmitido, sino más bien se instituye en la despedida de las admisiones, implícitas y no problematizadas, inmanentes al mundo de la vida

2. Correlativamente, no toda acción tiene un carácter dialógico. Habermas clasifica varios tipos de acción no comunicativa, como el obrar teleológico, el orientado por normas y el dramatúrgico; en la categoría general de la acción se obtiene un subconjunto relativamente raro, entendido como obrar comunicativo: "Solamente el modelo de la acción comunicativa presupone al lenguaje como un *medium* de comprensión y acuerdo no-disminuido, donde los hablantes y los oyentes, desde el horizonte de su mundo vital pre-interpretado, hacen, al mismo tiempo, referencia a algo en el mundo objetivo, social y subjetivo para tratar definiciones comunes de la situación" (*ibid.*, 170). "Esto es mucho más evidente que el tipo de acción orientado según lo convencional [...] que no es del todo averiguable siempre ni en todo lugar como un caso normal de praxis comunicativa cotidiana" (*ibid.*, 223). Dentro de este ámbito, el diálogo hermenéutico, como encuentro entre interlocutores iguales y encaminados a una crítica recíproca y a una fusión de horizontes, constituye un subconjunto ulterior: "Una crítica *recíproca* sería posible sólo si el agente, por su lado, pudiese establecer relaciones interpersonales, obrar de manera comunicativa y participar en esa comunicación particular y rica en premisas que hemos definido como discurso (*Diskurs*)" (*ibid.*, 198).

Hay verdad, indudablemente, en el contraponer a la visión gadameriana del 'diálogo que somos' la imagen del discurso como un ideal por realizar, pero que está presupuesto en cualquier acto comunicativo real nuestro. Gadamer no tiene en cuenta que la buena voluntad para entenderse en el coloquio podría ser, además, voluntad de poder, o sofística, en la cual el aspecto agonístico y energético prevalece sobre el comunicativo. Habermas, situando al discurso como un ideal y como la teleología implícita en toda comunicación, aclara al menos el aspecto ético del hablar y de la racionalidad, lo que Gadamer tiende, por el contrario, a naturalizar. Pero no por esto resuelve el problema mejor que Gadamer. Reconocer el papel de la sofística, que puede ser corregido sólo por la eticidad comunicativa, ¿nos ayuda acaso a fundamentar la legitimidad del *Diskurs*?

Ante todo, no está claro por qué motivo una sociología pueda contribuir más que la hermenéutica de la tradición a la consecución de la vida verdadera y de una comunicación no distorsionada. La sociología, como hemos visto, junto a la etnología, no nos pone directamente a merced de la tradición, como parece acontecer con la hermenéutica filosófico-filológica. Pero las vicisitudes del *Besser Verstehen* de Schleiermacher en adelante muestran con creces cómo la hermenéutica no excluye la crítica (v. *supra*, II, 1.2.2.2). Y, finalmente, el filósofo media con la tradición, hasta reconocer en ella, si no la superioridad, al menos la auto-

ridad, justamente, porque la tradición que nos es transmitida está ya seleccionada en sus momentos más altos y, por eso, calificados; el filósofo está dispuesto a dar crédito a Platón, precisamente, porque lo que nos es transmitido no es un casual mundo de la vida, sino un *corpus* canónico elaborado racionalmente. En la medida en que la tradición es elaboración y mediación, contiene ya en sí misma un momento crítico. Que no todo *Lebenswelt* sea racional, es una idea necesaria para regular la relación con el presente (como en la sociología) o con las otras tradiciones que nos llegan filtradas por la distancia temporal y que se colocan como pura alteridad radical (como en la etnología). Pero esto no conlleva que la relación del filósofo con la tradición sea irreflexiva y acrítica, como la del hombre primitivo con sus creencias.

1.2.3 *¿Exclusión de la filosofía?*

Habermas, sin embargo, no avanza jamás en su reivindicación de la autonomía de las ciencias sociales hasta la radical exclusión de la filosofía. Ya su caracterización de la acción comunicativa, que es de tipo esencialmente dialógico, y el ideal discursivo por el cual el *telos* de una teoría de la acción comunicativa sería la imposición de la racionalidad como forma de vida, tienen poco que compartir con una exclusión de la filosofía según la cual el mundo moderno y sus ciencias sociales ya no tendrían necesidad alguna de justificación teorética. "La racionalidad [...] tiene por modelo, como admite Habermas, el diálogo socrático y su renovación institucional en la libre discusión de la Universidad humboldtiana [...] En esta convicción que, por así decir, se propaga a la sociedad entera en una discusión de seminario, se ha querido ver un prejuicio idealista que desmentiría todas las declaraciones del autor sobre el materialismo y sobre la relación con la praxis. La suposición no aparece infundada del todo, si se consideran la delimitación de una situación dialógica ideal que se sustrae a la presión del obrar, la confianza en la racionalidad del discurso recíproco y las esperanzas de emancipación que están acopladas a la pura institución de una comunicación libre" (Bubner 1976, 47-48).

Y mucho menos se puede reconocer en la lógica inmanente de las ciencias sociales la afirmación pragmatista según la cual viviríamos ahora en una situación radicalmente posfilosófica. Habermas, como lo ha apuntado Richard Rorty (1984), no cumple nunca este paso final hacia una cultura posfilosófica; al contrario, mantiene firme el contenido normativo de la Ilustración y del Idealismo, en el cual no descubre simplemente una premisa arqueológica de las filosofías radicales, sino además un marco teórico que permanece sustancialmente actual. Dentro de este horizonte se justifica el presupuesto según el cual el pensamiento tendría un papel decisivo en el proceso de emancipación social y los intelectuales deberes políticos en las confrontaciones de la sociedad. Justamente esta premisa reduce la perentoriedad de la alternativa entre la hermenéutica y la crítica de la ideología. Habermas escribe: "La crítica a los maestros del pensamiento podría proclamar nuevamente su desconfianza y demandar que nada justifique a los filósofos no sólo para conservar libre, en algún lugar dentro del sistema de las ciencias, el sitio para ambiciosas estrategias teoréticas, sino además para ofrecer en su externo los servicios propios de los traductores con vista a una mediación entre el mundo cotidiano y una modernidad cultural que se ha retratado en su sectores au-

tónomos. Considero que justamente la filosofía pragmática y la hermenéutica responden a esta pregunta, confiriendo autoridad epistémica a la comunidad de los que cooperan y hablan entre sí. Esta praxis comunicativa cotidiana hace posible un acuerdo orientado hacia pretensiones de validez, como única alternativa a más o menos violentas influencias recíprocas. Pero, dado que las pretensiones de validez en el diálogo que eslabonamos con nuestras convicciones apuntan más allá del contexto respectivo y señalan más allá de los horizontes temporalmente limitados, todo acuerdo alcanzado o reproducido comunicativamente, debe fundamentarse en un potencial de razones, aunque sean impugnables. Las razones están hechas de un material particular: nos obligan a tomar posición con un sí o un no. Así, en las condiciones del obrar orientado según lo convencional, se inserta un momento de incondicionalidad; y es precisamente este momento el que distingue la validez exigida por nosotros para nuestras convicciones del valor puramente social de una praxis rutinaria. Lo que consideramos justificado, visto en la perspectiva de la primera persona, no es una función de los hábitos de vida, sino más bien un asunto de fundamentación. Para eso hay ahí un interés filosófico, para 'ver en nuestras prácticas sociales de justificación algo más que estas prácticas'" (Habermas 1983, 23).

2. LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN EL ROMANTICISMO

2.1 LA TRADICIÓN DE LA EMANCIPACIÓN Y EL DOBLE PAPEL DE LA REFLEXIÓN

No sólo Habermas debe de mantener una relación con la tradición para evitar el deslizamiento de la crítica al positivismo, sino el mismo punto de vista crítico en el cual se rehace, el de la autorreflexión emancipativa, pertenece a la tradición y más precisamente al proyecto moderno de la Ilustración. "¿Desde dónde habla usted cuando apela a la autorreflexión, si no desde un lugar que usted mismo ha denunciado como un no-lugar, el no-lugar del sujeto trascendental? Efectivamente, habla usted desde el fondo de una tradición. Que acaso no es la misma de Gadamer y que tal vez es, precisamente, la de la *Aufklärung*, mientras la de Gadamer es la del romanticismo. Pero que es siempre una tradición la tradición de emancipación, más que la de la rememoración. Aun la crítica es una tradición. Diría más bien, que se arraiga en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, del Éxodo y la Resurrección. Quizá no habría más interés de emancipación, anticipación por la liberación, si en el género humano se cancelase la memoria del Éxodo, la memoria de la Resurrección. Si es así, nada es más descentrante que la supuesta antinomia entre una ontología del acuerdo preliminar y una escatología de la liberación" (Ricœur 1973, 376).

Relacionar el aspecto escatológico de la emancipación con estas figuras míticas (a las cuales se podrían agregar las consideraciones de Marx en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en el cual el acto emancipatorio-crítico de la Revolución es concebido como reactualización de anteriores momentos históricos mitificados) revela un singular punto de contacto entre la crítica de la ideología y la hermenéutica de la tradición: el hecho de que ambas desarrollen una actividad esencialmente secularizante. Así como la crítica de la ideología reactualiza, en el discurso emancipatorio de la autorreflexión y en la utopía de una comunicación no distorsionada, los motivos mítico-religiosos del Éxodo, la Resurrección, la Redención, y obviamente, también de la Revolución, así la hermenéutica no se limita a recuperar el pasado como mito, sino que, colocándolo como pasado dentro de una tradición que es recobrada a pesar de ser interrumpida, cumple una secularización no distinta de la a la crítica de la ideología (el recurso al pasado en la hermenéutica, en efecto, no se pone jamás en términos de re-mitificación, sino siempre de integración y de mediación, es decir, de reflexión y, precisamente, de secularización).

La alternativa entre la hermenéutica y la crítica reside, más bien, en la duplicidad inherente a la reflexión a la que ambas pasan lista. Como ha apuntado Bubner, *La fenomenología del espíritu*, en la cual ve Habermas la forma modelo de una conciencia que a través de la reflexión realiza su propia emancipación, tolera –precisamente con base en la lógica de la reflexión aclarada por Hegel– la lectura antitética que le confiere allí Gadamer y que está dirigida no a recorrer las etapas de la emancipación, sino, al contrario, a reconocer la sustancialidad y la historicidad que determina a toda figura de la conciencia en la *Fenomenología*,

es decir, a rastrear allí su pertenencia a la tradición. "No faltan las razones para ver en el comportamiento hermenéutico, por lo que concierne a la relación con el propio tiempo, una *antítesis* respecto a las posiciones de la crítica. Mientras ésta se dirige, fundamentalmente, contra el tiempo, aquél se confronta principalmente con el tiempo. Ambos comportamientos son posibilidades de las cuales dispone la reflexión para ponerse a sí misma en relación con los fenómenos históricos, más que reflejar contenidos puramente abstractos, de tomar conciencia de la constelación y de los nexos objetivos que señalan la propia situación y el propio lugar [...] Si la crítica se coloca a sí misma fundamentalmente en la diferencia respecto al objeto de la reflexión, la hermenéutica tiende, en primer lugar, a la mediación y a la unión con él. Pero, la una y la otra, tanto la *diferencia* como la *mediación*, son lógicamente distinguibles en el acto de la reflexión, que de acuerdo a su naturaleza establece una relación entre extremos separados y por eso siempre enlaza y separa al mismo tiempo. Los diversos comportamientos de la reflexión, tanto el crítico como el hermenéutico, están, pues, absolutamente con arreglo a derecho en capacidad de hacer propio, cada vez más, el momento acentuado por el otro; la crítica no viene a menos del todo por la intervención de la mediación y la comprensión hermenéutica no suprime cualquier instancia crítica" (Bubner, en Apel *et al.*, 1971, 226-227).

2.2 LA RÉPLICA DE GADAMER

Situar la reflexión en la tradición significa reconocer (justamente con base en la crítica de las pretensiones de autofundación del *cogito* por obra de la escuela de la sospecha en las filosofías radicales) el carácter constitutivamente ideológico (finito-condicionado) del sujeto y, por consiguiente, el carácter aporético de una emancipación perseguida a través de la fuerza de la sola autorreflexión. El mismo carácter crítico de las filosofías del desenmascaramiento y de las ciencias sociales está sujeto a una metafísica, que se realiza a través del recurso a la tradición como instancia última de referencia, esto es, a aquel horizonte lingüístico y conceptual que orienta aún las propias tentativas de desenmascaramiento y de superación.

En Gadamer, la relación con la tradición no es un acontecimiento pacífico, una admisión tradicionalista. Ante todo, porque, como Habermas reconoce, en primer lugar, la instancia histórico-hermenéutica no se hace valer cuando la tradición tiene pleno vigor, sino cuando tiende a dispersarse y a perder valor normativo, o por olvido inconsciente o por culpa de la crítica. Lo que, sin embargo, no excluye, sino presupone la crítica y la secularización: se observa bien en el modelo clásico, que para Gadamer no es sujeción imitativa respecto al pasado, sino una revitalización que hace valer la legitimidad y la relativa autonomía del presente en el momento en que se relaciona con la tradición. La relación con el pasado es diálogo, pero en este coloquio no se asiste simplemente a una certificación ritual del sujeto (como en el fondo aparece en Habermas, en la caracterización del interés práctico de las ciencias histórico-hermenéuticas), sino a una fusión de horizontes en la cual se superan las autocomprensiones monológicas de la razón sujeto-céntrica. Todo sujeto debe limi-

tar la perfección de sus propias intenciones para comprender el sentido acordado por el interlocutor; y el lenguaje mismo de la tradición suministra solamente la forma expresiva en la cual son formuladas las preguntas, pero no el tono y la novedad de las respuestas. Presuponer la tradición y el diálogo no significa excluir la crítica, sino hacerla posible y operante (sobre esto, v. *supra*, III, 2.1.4).

El ser-para-el texto no indica una especialización disciplinaria; las ciencias del espíritu histórico-filológicas son la forma canónica que toma en el romanticismo el problema hermenéutico. Pero este último indica una esfera mucho más amplia y originaria, no sólo por esa ocultación de las ciencias histórico-hermenéuticas, sino además de las empírico-analíticas y de las ciencias sociales críticas. Lo demuestra el antiguo vínculo con la retórica: la hermenéutica, como la retórica, encubre un ámbito práctico preliminar, anterior a toda elaboración metódica y epistemológica; antes que la ciencia y junto a ella es menester, en cualquier caso, dialogar y entenderse y la hermenéutica opera "asignando a la ciencia sus interrogantes" (Gadamer, en Apel *et al.*, 1971, 79). Sin un previo acuerdo comunicativo, garantizado por el diálogo real, no habría allí ni ciencias empírico-analíticas, ni ciencias sociales críticas. Este tipo de experiencia fundamental, que se revela ya en el pensamiento griego y es indagable aun en el origen del pensamiento científico y filosófico moderno en la obra de Descartes, el cual –como lo recuerda Gadamer– organiza retóricamente el discurso sobre el método, que se resolverá, asimismo, en un despojo epistemológico de la retórica. La radicalización ontológico-existencial de la hermenéutica, por obra de Heidegger, se vinculará de nuevo, precisamente, a estas experiencias fundamentales, y en tal sentido son entendidas las afirmaciones de *El ser y el tiempo* en torno a una dimensión originaria de la interpretación que precede a toda aserción y a todo juicio epistemológico.

De modo que la hermenéutica no tiene sólo una función propedéutica, sino más bien circunda el ámbito completo del discurso epistémico. Toda admisión epistemológica y crítica que no reconozca el papel universal del comprender no sólo en cuanto a la posición de los problemas, sino aun en la discusión de los resultados, se presenta como una hipóstasis unilateral.

"Las modernas ciencias sociales [...] donde la reflexión hermenéutica es reconocida como inevitable para ellas (como ha sido demostrado en *Verdad y método* para las ciencias del espíritu), impulsan la pretensión, según la formulación de Habermas, de elevar el comprender, mediante un 'extrañamiento controlado', 'por un ejercicio precientífico al rango de un proceso reflexivo', gracias, por así decir, al 'desarrollo metodológico de la habilidad'" (*ibid.*, 79-80). Ahora bien, según Gadamer, ya esta aserción habermasiana es discutible, porque subordina, comisionándolo, el papel de lo convencional lingüístico a un perfeccionamiento de tipo metódico, en el cual la epistemología terminaría por tomar ventaja sobre la hermenéutica, remitiendo las ciencias sociales críticas mucho más acá de las ciencias histórico-hermenéuticas, o sea, al ámbito de los saberes empírico-analíticos.

Por otra parte, tampoco se puede limitar el papel de la hermenéutica, en la epistemología, a una función inmanente a la ciencia (y, por lo tanto, subordinada una vez más a esta como instancia última); no hay duda de que la intervención de la hermenéutica aporta una ventaja científica, a saber, la disolución del objetivismo ingenuo (es este el mérito que Habermas le reconoce a las ciencias histórico-hermenéuticas); pero si las ciencias sociales críti-

cas son en todo caso situadas a través de la supremacía otorgada por Habermas a la crítica, más allá de las ciencias hermenéuticas, se reproduce, de hecho a un nuevo nivel, el objetivismo que el análisis habermasiano le reprochará al positivismo. Al subordinar la interpretación a la crítica y la tradición a la reflexión, se descubre el carácter dogmático objetivante de una reflexión que pretenda liberarse, por la crítica y la objetivación, del círculo del comprender. "Mi tesis es [...] que la hermenéutica nos enseña a descubrir el carácter dogmático de la contraposición entre la tradición viviente, 'natural' y la apropiación reflexiva de ella. Aquí, en el fondo, se oculta un objetivismo dogmático que deforma también el concepto de reflexión. Aquel que comprende, aun en las ciencias de la comprensión, no está proyectado hacia fuera del contexto histórico-efectual de su propia situación hermenéutica, de modo que su comprender no reingresa en este acontecer" (*ibid.*, 81-82). Y esto está probado, justamente, en el caso del psicoanálisis, que para Habermas se presentaba como el ejemplo fundamental del comprender histórico-hermenéutico. En efecto, si el intento emancipatorio de la terapia no estuviese subordinado a una situación hermenéutica más general, o sea, si el coloquio terapéutico (en el cual es patente la situación de disparidad entre el analista y el analizado) no se colocase en el diálogo social más general, es decir, precisamente en el 'diálogo que somos', entonces el psicoanálisis se presentaría como una tentación positivista de psiquiatrización social, aunque justificada por intentos emancipatorios. Sin embargo, si el coloquio analítico reconoce su propia inscripción en el diálogo social, la relación de disparidad entre el analista y el analizado no es más que un ejemplo de subordinación a la autoridad (la del terapeuta sobre el paciente); y que tal reconocimiento tenga fines emancipatorios demuestra, más bien, la unilateralidad de los principios autoritarios en el comprender la antítesis simple de la emancipación.

Esto vale aun en el caso más general de la ideología. Habermas, siguiendo la experiencia de la escuela de la sospecha, parece considerar que la comprensión tenga lugar sólo en el momento en que es descubierta críticamente una ideología o, por lo menos, precisa Gadamer, "le parece que la fuerza de la reflexión se demuestra al cumplirse esto, y su impotencia en el hecho de que permanecemos envueltos en la trama del lenguaje y persistimos en tejer en ella" (*ibid.*, 85). Ahora bien, por una parte, no necesariamente la comprensión debe afirmarse como desenmascaramiento; pero, por la otra, esto no impide que el verdadero comprender pueda tener un papel revelador, en caso de que el sujeto resultase ocultado por los velos ideológicos: si comprenderse en el diálogo significa comprender algo, esto conlleva un momento explícito de crítica de la ideología. La ideología es un caso de mala comprensión, y no al revés.

3. LAS CIENCIAS HUMANAS ESTRUCTURALES

3.1 LA SUPERACIÓN DEL CANON DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU DEL ROMANTICISMO

Tampoco la tradición de las ciencias del espíritu es del todo extraña a la crítica. Y la contraposición entre las ciencias sociales críticas y las ciencias histórico-hermenéuticas aparece condicionada, primero, por las respectivas autocomprensiones, por las cuales la crítica de la ideología se considera heredera de la Ilustración y de las filosofías radicales, mientras la hermenéutica gadameriana parte de la continuación del Romanticismo y de las *Geisteswissenschaften* nacidas en su interior, a través de una reelaboración de la tradición humanística.

Ahora bien, desde este punto de vista, puede ser interesante encontrar una integración entre las temáticas de las ciencias sociales críticas y las de las *Geisteswissenschaften* en un terreno relativamente no prejuzgado por las autocomprensiones respectivas. Este campo está representado por los desarrollos de temáticas hermenéuticas conducidas, dentro de un cuadro epistemológico largamente deudor del estructuralismo en los últimos veinte años en Francia, por Paul Ricœur y Jacques Derrida. Fundamentalmente extrañas a la perspectiva de las ciencias románticas del espíritu, estas hermenéuticas se relacionan con una esfera comprensiva de las *ciencias humanas* tanto de las ciencias histórico-hermenéuticas como de las ciencias sociales críticas. Aquí, la dimensión esencialmente textual, en la cual nos es transmitida la tradición, es explícitamente tematizada como presupuesto de la crítica: el texto, en ausencia del autor y del destinatario originarios es, en general, vehículo de una tradición a la cual remitirse con una mediación incluyente y un dato en el cual prevalece el aspecto de la reflexión como desapego y diferencia y que se presta, pues, a explicaciones de tipo epistemológico. Es, por consiguiente, lo que muestra, en conjunto, nuestra dependencia y nuestra emancipación reflexiva en los cotejos con la tradición; pero el momento epistemológico-objetivante, cuya legalidad es extensamente reconocida no vale ni aun como instancia última. Por una especie de hibridación entre la hermenéutica y el positivismo, se superan precisamente las contraposiciones entre tradición y crítica y entre naturaleza y espíritu; emerge entonces, en el discurso hermenéutico sobre las ciencias humanas lo que había estado implícito, aunque no impensado, en la reflexión heideggeriana; esto es, el hecho de que en el horizonte último del lenguaje no se sostiene una alternativa clara entre crítica e interpretación, epistemología y ontología (si no también entre filosofía y literatura y entre las otras contraposiciones regionales, disciplinarias o vinculadas a cánones de género, que sustentan la tradición). Si estamos dispuestos a admitir el alcance emancipatorio de la reflexión epistemológica de las ciencias sociales críticas, debemos entonces reconocer un papel análogo (y, por así decir, topológicamente más originario) de la reflexión hermenéutica sobre el lenguaje de la metafísica y sobre la tradición cultural. Es así como la aceptación de la universalidad del problema hermenéutico se presenta, al mismo tiempo, como el *pointe* de una metacrítica del conocimiento orientada en sentido emancipatorio.

3.2 LA TEORÍA DEL TEXTO EN RICŒUR

3.2.1 *Texto y diálogo*

El primer paso hacia la superación del modo de ser-por-el-texto como se configura en las *Geisteswissenschaften* del Romanticismo es, para Ricœur, la afirmación de la relativa autonomía de la palabra escrita respecto al diálogo. Es aquí donde comienza a calificarse la diferencia entre la tradición hermenéutica en Alemania y las teorías del texto en las *ciencias humanas*, de lo cual hablaba Szondi en la *Introducción a la hermenéutica literaria*, reconociendo el origen de esta separación en Schleiermacher, que llevó la hermenéutica de la "solitaria consideración de un escrito aislado" a la interpretación de toda actividad comunicativa y, por lo tanto, ante todo, del diálogo viviente; este modelo característico de las *Geisteswissenschaften*, que coloca la interpretación en el marco de una más o menos explícita filosofía de la vida (comprender significa aquí, en realidad, reconocer las huellas de lo existente detrás de los monumentos escritos), ha tenido, en la tradición francesa, una hegemonía mucho más reducida, que se ha resuelto en una autonomización del texto respecto a la vida y a la psicología del autor. Así que esto, a lo que Gadamer llega a través de una compleja reelaboración y crítica de la tradición de las *Geisteswissenschaften* –a saber, la superación del psicologismo y el primado del acuerdo sobre la cosa– es, de hecho, el punto de partida de las *ciencias humanas*, que encuentra su propia garantía teórica en el marco del estructuralismo.

Para Schleiermacher, escribe Zsondi, "lo que cuenta no es la interpretación de los pasos singulares, lo más importante es recoger las cosas dichas y escritas en su brotar de la vida individual de su autor: discurso y escritura son concebidos como el 'prorrumpir de un momento vital' y, al mismo tiempo, como acto, no sólo, pues, como documento sino como activa y actual manifestación de la vida. Porque este aspecto, como lamenta Schleiermacher ha estado las más de las veces abandonado por la hermenéutica de su tiempo, no tiene casi necesidad de explicación: mientras que la hermenéutica ha sido hermenéutica especializada, doctrina de la interpretación de la Sagrada Escritura o de los documentos literarios de la antigüedad, los asuntos concernientes al sentido de lo escrito dominaban el campo, a lo menos, por el hecho de que más allá de aquel sentido muy difícilmente se podía marchar, remontándose a la totalidad viviente del autor (Homero, por ejemplo). Si hoy se nos interroga sobre la legitimidad del intento hermenéutico tal como es afirmado por Schleiermacher, se podrá encontrar una respuesta sólo en el marco del debate que por decenios enfrenta a la ciencia literaria alemana y extranjera con la tradición de la escuela diltheyeana fundada sobre la filosofía de la vida y sobre la psicología de la *Erlebnis*: en el formalismo, en el Nuevo Criticismo, en el 'arte de la interpretación', en el estructuralismo. Extrañamente, el paso decisivo dado por Schleiermacher –quien estimulado por la insatisfacción en la 'consideración solitaria de un escrito aislado' volvía, por la escritura, al discurso– constituye sobre todo hoy en Francia, el punto central de su discusión, sin que, por lo demás, venga al caso el nombre de Schleiermacher: pienso, por un lado, en las reflexiones sobre la literatura, fuertemente influidas por Dilthey, por George Poulet, reedificándose en el proceso subjetivo (que, de cualquier modo, no significa 'privado') de la percepción y de la conciencia; por el otro, en una teoría de la literatura, derivada de Mallarmé, que se funda en el concepto central de

écriture y que tiene sus exponentes en Roland Barthes y en Gérard Genette, pero sobre todo, en Jacques Derrida" (Szondi 1975, 145-146).

La teoría del texto, en Ricœur, tematiza explícitamente la alternativa entre el texto considerado como huella de una palabra viva y, a través de ésta, de una vida psíquica pasada – y el texto como objeto autónomo, merecedor como tal, de un examen epistemológico, al mismo nivel, que los 'datos' de las ciencias naturales. Ahora bien, escribe Ricœur, "La anterioridad psicológica y sociológica de la palabra sobre la escritura está fuera de discusión. Se nos puede preguntar, simplemente, si la aparición tardía de la escritura no ha provocado un cambio radical en nuestra relación con los enunciados mismos de nuestro discurso" (Ricœur 1970, 138). Estas transformaciones, que introducen una autonomía del texto respecto a la palabra y que se continúan hasta modificar el estatuto de ésta en la comunicación, son esencialmente tres. En primer lugar, un texto es verdaderamente tal sólo cuando no se presenta como la simple transcripción de la palabra viva; los protocolos de las conversaciones son, a menudo, incomprensibles, justamente, porque las modalidades discursivas del diálogo (con sus caracterizaciones gestuales, la entonación de la voz, etc.) no tienen más curso en la transcripción; pero esto significa, por otra parte, que el texto, para ser tal, debe recurrir a expedientes expresivos y comunicativos que forman en él una entidad distinta para la palabra y la vida. Lo que significa, en segundo lugar, que el texto no puede ser directamente asimilado al diálogo. Para Gadamer, la letra es, efectivamente, distinta del coloquio, pero se trata de una diferenciación puramente formal; cuando un texto es realmente comprendido, ha sido reactualizado a través de una interpretación que lo refiere a la vida, lo sustrae del estatuto de letra muerta; de manera que la diferencia formal viene en última instancia a caer en el momento de la plena comprensión, la cual asimila lo escrito y lo hablado. (Un caso aparte es el de la literatura, donde el espesor autorreflexivo del texto es frecuentemente enfatizado; pero, en la perspectiva gadameriana, toda forma artística, y no sólo la literatura, es esencialmente comunicación, por lo tanto, potencialmente coloquio, con un preponderar del modelo dialógico-vital). En tercer lugar, entre el texto y el diálogo media una clara separación aparejada al problema de la referencia: la palabra tiende, en efecto, a *presentar* el mundo, a indicar cosas que están presentes físicamente a los interlocutores, así que el fin de la palabra es, por lo menos asintóticamente, la propia supresión –la exposición que se limita a mostrar el mundo sin volverlo a describir verbalmente. Por completo diferente es el caso del texto que no presenta el mundo, sino lo *presentifica*, esto es, requiere la intervención de la imaginación del lector para reconstruir la referencia (y aquí Ricœur toma posición en contra de las teorías del texto absoluto, o sea, en resumidas cuentas, en contra de la gramatología de Derrida, para la cual, a través de una extremización de la autonomía del texto, es, en el fondo, excluida la posibilidad de remontarse de las palabras escritas a las referencias extratextuales).

Lo que Ricœur tiene en la mira es precisamente la posibilidad de una integración entre la explicación epistemológica que ve en el texto un 'dato' o un 'objeto' separado de su fuente psíquica y de su contexto y la comprensión hermenéutica que persigue, por el contrario, la revitalización de la letra, no considerada como un dato sino más bien como una huella que requiere la intervención de un intérprete. Aquí la sospecha hacia la explicación, propiamente al canon de las *Geisteswissenschaften*, sufre una significativa disminución. Según Ricœur, en

efecto, si el texto puede ser examinado prescindiendo del autor, deviene *además* un objeto digno de explicación. "¿La interpretación no es quizá una especie de comprensión que hace detonar el género? La diferencia específica, es decir, la fijación a través de la escritura, ¿no es acaso aquí más importante que el rasgo común a todos los signos, o sea, el dar un interior dentro de un exterior? ¿Qué es más importante, en la hermenéutica, su inclusión en la comprensión o su diferencia respecto a la comprensión?" (Ricœur 1970, 144). En realidad, aun en Dilthey, el texto es mediación; pero para Ricœur esta mediación no debe resolverse, necesariamente, en el completo dispersarse del texto frente a su referencia o en el ascenso a la vida psíquica que lo ha producido; una *clausura* del texto, que prolongue allí el caracter mediador, enfatizando la categoría del espíritu objetivo, permite la intervención de una explicación espistemológico-estructural que se articule dialécticamente con la comprensión. "Podemos, como lectores, permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor; lo explicamos, entonces, con base en sus relaciones internas, con base en su estructura. O bien, podemos levantar la suspensión del texto, completarlo con palabras, devolviéndolo a la comunicación viva. Estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura, y la lectura es la dialéctica entre estas dos posturas" (*ibid.*, 145-146).

El primer aspecto de esta dialéctica, la clausura del texto y la explicación epistemológica, no cae, según Ricœur, bajo la crítica que Gadamer le ha dirigido al metodologismo, de las *Geisteswissenschaften,* porque, como observa Ricœur, el aparato que entra en juego en la *explicación de los textos* es inmanente a los textos mismos y al lenguaje; la ciencia de referencia es, aquí, la *lingüística* (y no la física o cualquier otra ciencia de la naturaleza), así que "la interpretación [...] no estará ya confrontada con un modelo exterior a las ciencias humanas; estará en debate con un modelo de inteligibilidad que pertenece por nacimiento –si así se puede decir– al campo de las ciencias humanas y a una ciencia de punta de este campo" (*ibid.*, 151).

Gadamer ha criticado este argumento: la lingüística es sólo en apariencia inmanente al ámbito de la lengua y de los textos, pero en realidad lo que el lingüista persigue, a saber, las reglas de funcionamiento de la lengua es, en todo caso, exterior respecto al objetivo de la hermenéutica textual, vale decir la comprensión del sentido. En la hermenéutica, escribe Gadamer, el texto "no es visto en la perspectiva de la gramática y de la lingüística, o sea, como el producto último de un análisis que apunta a aclarar el mecanismo gracias al cual la lengua funciona en cuanto tal, a prescindir de todo contenido mediado por ella. Desde un punto de vista hermenéutico –que es el punto de vista de cualquier lector– el texto es un simple producto intermedio, una fase en el acaecer comunicativo que conlleva una muy precisa abstracción, o sea, justamente en el hecho de que esta fase esté aislada y fijada en la forma del texto. Pero es una abstracción que va en una dirección del todo opuesta a aquella familiar al lingüista. El lingüista no quiere adentrarse en la comprensión de lo que en el texto se expresa lingüísticamente, sino más bien hacer luz sobre el funcionamiento de la lengua en cuanto tal, cualquier cosa que el texto quiera decir. Él no tematiza lo que se comunica, sino más bien cómo es posible, en general, comunicar algo [...] Desde el punto de vista hermenéutico, por el contrario, sólo tiene relieve la comprensión de todo lo que está dicho y, con este fin, el funcionamiento de la lengua constituye una simple condición preliminar (Gadamer 1981a, 39).

Aquí Gadamer recoge bien el formalismo de la justificación del recurrir a la lingüística como modelo epistemológico inmanente al texto. Pero remitirse al estructuralismo como momento de transitoria clausura del texto, respecto al referente y al autor, no equivale a una simple hipostación del *Erklären* científico. Ricœur, así lo ha dicho, coloca la complementariedad entre explicación y comprensión en los términos de una dialéctica y desde este punto de vista tiene bien claro, no menos que Gadamer, el carácter de *intermundium* de lo escrito, cuyo fin es resolverse en una comprensión que se remonte al oriente del texto, a su significado. Seguramente, la explicación estructural no remplaza la comprensión hermenéutica; cuando hemos reconocido las estructuras de un mito, no por esto comprendemos su sentido. La clausura del texto constituye, pues, una simple fase finalizada de la apropiación hermenéutica, como "cumplimiento de la inteligencia del texto por una inteligencia en sí" (Ricœur 1970, 152). La apropiación en Ricœur es, pues, explícitamente pensada como una reformulación del concepto gadameriano de *aplicación*. (Pero esta última, lejos de ser –como la apropiación– el momento terminal de un proceso, tiene un papel originario, anterior a toda explicación epistemológica.)

3.2.2 *Texto y emancipación*

El principio que amplifica las contingencialidades críticas de una teoría del texto es, para Ricœur, el mismo que preside las explicaciones estructurales en las cuales es suspendida la referencia y el vínculo con la intención del autor. El texto 'cerrado' goza de una triple autonomía: respecto al autor originario, al contexto cultural de producción y al lector originario; constituye así un objeto digno de explicación. Pero esta posibilidad es igualmente una emancipación de la perspectiva filológica de la dependencia del intérprete frente a la tradición, porque prevalece aquí el aspecto de la reflexión que lleva al distanciamiento crítico. La interpretación es liberada de los vínculos dogmáticos y esto mediante una ampliación, en sentido positivo de la distancia temporal, la cual no sólo representa una barrera por superar, sino, más bien, hace posible un trabajo de descontextualización y de recontextualización en el cual la hermenéutica accede a una dimensión crítica análoga a la reivindicada por la *Ideologiekritik*.

En esta relación con el texto, a lo primero que se tiene que tender no es a la reconstrucción del psiquismo del autor, sino más bien –extendiendo la problemática gadameriana del comprenderse sobre la cosa– a la redescripción del mundo, el cual constituye la referencia del texto; una redescripción que puede, obviamente, tener un valor crítico respecto a las intenciones del autor. Ricœur escribe: "Aquí está dada la ruptura más decisiva con la hermenéutica romántica; no existe una intención oculta que buscar más allá del texto, sino un mundo para manifestarse frente a él. Ahora bien, este poder del texto para abrir una dimensión de realidad conlleva, en su principio mismo, un recurso en contra de cualquier realidad dada y, justamente a través de esto, la posibilidad de una crítica de lo real" (Ricœur 1973, 368). Esta crítica es también una desconstitución de las pretensiones sujeto-céntricas. Aquí la subordinación filológica del lector es transformada positivamente: "La relación del texto con el mundo toma el lugar de la relación con la subjetividad del autor; al mismo tiempo, es

transformado, asimismo, el problema de la subjetividad del lector. Comprender no es proyectarse en el texto, sino exponerse al texto [...] en resumen, es la materia del texto la que da al lector su dimensión de subjetividad; en tal caso, la comprensión ya no es una constitución de la cual el sujeto tendría la clave. Si se va hasta el fondo en esta sugestión, es menester decir que la subjetividad del lector está suspendida, desrealizada, vuelta potencial, tanto como el mundo manifestado por el texto" (*ibid.*, 369-370). Confrontando de los periodos de oro de las civilizaciones literarias, el lector está expuesto a un *shock* comparable, por estatus, en otro caso por rango, a la relación psicoanalítica –que como se ha visto constituye en muchos aspectos el canon de las ciencias sociales críticas. En este punto, la posibilidad de objetivación del texto asume una doble valoración emancipatoria: por una parte, el texto como objeto es parcialmente destituido del valor normativo en las confrontaciones con el lector; por la otra, el comprender como aproximación consecuente de la objetivación ejerce una función crítica respecto a la subjetividad del intérprete.

3.2.3 *Texto y acción*

Con esta reformulación, Ricœur ha atenuado, efectivamente, hasta casi cancelarla, la diferencia entre la hermenéutica y la crítica. Pero esta revisión no es, más de lo necesario, exclusiva de la epistemología. En realidad, se ha visto cómo la fase objetivante sea sólo un momento de la dialéctica que lleva a la apropiación hermenéutica; pero, sobre todo, la misma objetivación es el resultado de una acción incluyente. Vista en su conjunto, la dialéctica entre explicación y comprensión se presenta, en este caso, como un proceso que surge del *Verstehen* y se cumple en ella, encontrando en la explicación un momento subordinado y de mediación (y aquí no es difícil reconocer una ambigüedad en Ricœur, el cual por un lado sitúa el explicar y el comprender como dos fases dialécticamente articuladas y por el otro, ve a la explicación como englobada en la comprensión). Aislar un texto es un acto, escoger los textos como objeto eminente de explicación es el resultado de una acción previa de comprensión y de selección. (Es justamente este el punto que –como lo recuerda Gadamer– escapa a la autocomprensión epistemológica de las ciencias que se quieren valorativas: así, por ejemplo, la estadística fundamenta su propia pretensión de objetividad en la matematización de los datos, pero no toma en cuenta el proceso hermenéutico-incluyente por el cual, mediante una selección activa, se han aislado los datos pertinentes; y, en fin, ciertamente, la comprensión no interviene solamente en la malla que selecciona los datos, sino aun en el momento final, de su interpretación). La explicación y la comprensión se reencuentran, recíprocamente, en el marco de una teoría de la acción, al realizar de hecho una complementariedad entre la hermenéutica y la epistemología y entre los dos aspectos de la reflexión, el distanciante y el de la mediación. "Aprendamos a aislar un sistema poniéndolo en movimiento [...] La intervención es el espacio en el cual se entrecruzan nuestros poder-hacer y la explicación de los sistemas reales. La dicotomía entre mentalismo y fisicalismo parece derivar, en tal caso, de un desconocimiento de la acción humana en el mundo [...] comprensión y explicación no se oponen como dos métodos. En sentido estricto, sólo la explicación es metódica. La comprensión es el momento no metódico que precede, acompaña y circunda la explicación. De

nuevo, la explicación desarrolla analíticamente la comprensión. Es ésta la proyección sobre un plano epistemológico de una implicación más profunda, en el plano ontológico, entre la pertenencia de nuestro ser a los seres y al ser y el distanciamiento que hace posible cualquier objetivación, cualquier explicación y cualquier crítica" (Ricœur 1981, 208-209).

A través de la teoría de la acción es posible subsumir dentro de un modelo unificado diferentes planos de experiencia y diversas corrientes filosóficas: la explicación epistemológica y la comprensión hermeneútica (ontológica y filológica); la hermenéutica como pertenencia a la tradición y la crítica de la ideología como distanciamiento reflexivo; la teoría del paralelismo entre juegos lingüísticos y formas de vida, que no recae en el objetivismo de Winch porque se ajusta con la fenomenología del mundo de la vida y con el arraigo ontológico del hombre en el mundo. Y, justamente, bajo esta perspectiva, es posible extender el modelo del texto –que no es más el de la subordinación imitativa del intérprete a la tradición– al ámbito de la acción. En efecto, el texto, como escritura, es la objetivación de una acción viva, el discurso, que en su transposición (y transformación) en el escrito deviene digno de explicación. Pero, ¿no es acaso también éste el caso de la historia, en la cual las acciones pasadas son fijadas en documentos y resultan así accesibles a las investigaciones de lo histórico (lo cual, a su vez, es una acción, porque selecciona, aísla activamente, etc.)? Justamente, desde este punto de vista es posible homologar la historia como narración (y la narración es siempre relato de acontecimientos, aun en la literatura) y la Historia como saber histórico sobre el pasado (la cual contiene, en sí misma, siempre, un elemento narrativo, por consiguiente, está sujeta a obligaciones retórico-argumentativas). Desde aquí, por lo menos en primera instancia, estamos todavía en el terreno canónico de la hermenéutica, que –como sirve para demostrarlo todo *Verdad y método*– se constituye a partir de los dos modelos eminentes de la literatura y de la historia como paradigmas de la experiencia hermenéutica.

Pero, por otra parte, es justamente este tipo de experiencia, referido al problema de la historia, el que ha producido la crisis de los modelos empírico-evaluativos (v. *supra*, IV, 3. 2); en el proceso que, desde el intento de Hempel por explicar la historia de modo lógico-analítico, se convierte en la constatación de su sustancial fracaso (en Dray, Danto, hasta el narrativismo de Hayden White, esto es, a la homologación de historia y relato) se consuma, precisamente, el tránsito de los paradigmas positivistas a los hermenéuticos en el mundo anglosajón.

Lo que más cuenta es, sin embargo, el paso complementario. La novela y la historia son modelos textuales típicos de la tradición hermenéutica –y se ocupan de la transcripción-objetivación de las acciones. Pero, ¿no es quizá lo mismo para la sociología? ¿No son acciones las que han sido interpretadas por los estudiosos de las ciencias sociales y que resultan explicables epistemológicamente sólo después de una selección inteligente y de una objetivación que pasa a través de la textualización de la acción social? La extensión del modelo del texto de la acción social no conlleva una renuncia a criterios científicos –sino es, antes bien, la inamovible premisa de la cientificidad en sociología: "La acción sensata deviene objeto de ciencia sólo a condición de una especie de objetivación equivalente a la fijación del discurso a través de la escritura. Del mismo modo que la interlocución sufre una transformación en virtud de la escritura, la interacción sufre una transformación análoga en las múltiples situaciones en las cuales la acción se deja tratar como un texto determinado" (Ricœur 1981, 190). Reconocer el modelo del texto en la explicación de la acción es la única

manera para no caer en una espiral de acciones que interfieren sobre acciones, o sea, en el círculo vicioso por el cual el acto del intérprete transforma la acción observada. "Mi tesis es que la acción misma, la acción sensata, puede devenir objeto de ciencia sin perder su significatividad sólo en vista de una especie de objetivación parecida a la fijación operada por la escritura. Gracias a esta objetivación, la acción no es más un acomodamiento en el cual reingresaría constantemente el discurso de la acción. Ella constituye una configuración que demanda ser interpretada en función de sus conexiones internas" (*ibid.*, 191).

A la acción del observador que aísla, de manera inteligente, los datos significativos de la interacción social examinada, le sigue un momento explicativo, en el cual, a través de la objetivación garantizada por el modelo del texto, ésta es examinada en base a sus conexiones internas, para evitar el círculo vicioso de la constante implicación de la acción del intérprete con la acción-objeto. Pero el fin último de la explicación es nuevamente inteligente, sin por esto olvidarse del distanciamiento y del carácter crítico (garantizados por la fase de mediación explicativo-textual): es el momento de la apropiación de la acción social, comparable al acto por el cual el intérprete de un texto transmitido reconoce allí el valor actual, el significado y el alcance. Habermas, que enlaza este momento con una visión reductiva de la filología, tiende, como se ha visto, a preservar, cueste lo que cueste, el momento crítico-rebasante; su preocupación es eludir mientras más posible sea la circularidad hermenéutica relacionada con este aspecto de las ciencias sociales: "Comprender una expresión simbólica significa saber en qué condiciones podría ser aceptada su pretensión de validez. Comprender una expresión simbólica *no* significa, sin embargo, concordar con su pretensión de validez sin tomar en cuenta el contexto" (Habermas 1981, 220).

Para Ricœur, por el contrario, una vez que se ha emancipado el modelo hermenéutico-textual de sus formas más reductivamente filológico-dogmáticas, la circularidad entre comprensión y reconocimiento de pretensiones de validez no conlleva, necesariamente, una subordinación a la tradición y representa más bien una manera excelente para explicitar la interacción entre el intérprete y su objeto. "Todos saben la objeción a la cual se expone la extensión del concepto de apropiación a las ciencias sociales. ¿No se legitima, acaso, la intromisión de los prejuicios personales en el campo de la investigación científica? ¿No se introducen, quizá, todas las paradojas del círculo hermenéutico en las ciencias humanas? [...] La solución no está en negar el papel del empeño personal en la comprensión de los fenómenos humanos, sino de precisarlo. Como lo demuestra el modelo de la interpretación textual, la comprensión no consiste en el hallazgo *inmediato* de una vida psíquica extraña o en la identificación *emotiva* con una intención mental. La comprensión está enteramente *mediada* por el conjunto de procedimientos explicativos que ella precede y acompaña. La contraparte de esta apropiación personal no es algo que pueda ser *probado*: es el significado dinámico desarrollado por la explicación [...] la referencia del texto, es decir, su poder de desplegar un mundo" (Ricœur 1971, 210-211).

4. LETRA Y ESPÍRITU

El modelo de integración entre la hermenéutica y la epistemología presentado por Ricœur, en cuanto operativamente fecundo, parece, con todo, marcado por una aporía difícilmente eliminable. La comprensión, en la perspectiva Ricœuriana, es la fase conclusiva de una dialéctica entre el *Eklären* y el *Vestehen*, es el momento en el cual el texto, explicado epistemológicamente y considerado como un objeto, se vuelve disponible para una apropiación existencial por parte del intérprete. Pero si seguimos la tradición que desde Heidegger conduce a Gadamer, la comprensión es *anterior* a la explicación, así que la epistemología resulta, como fuere, subordinada al *Verstehen* hermenéutico-existencial, mientras que en Ricœur se puede hablar de una autonomía efectiva del momento epistemológico de la explicación metódica, que se enfrenta, con igual autoridad, con el comprender hermenéutico.

Se nos puede preguntar obviamente sobre la legalidad de la perspectiva heideggeriana y gadameriana (asunto que constituye el hilo conductor más o menos explícito de muchos de los autores analizados en el cuarto capítulo del presente estudio). Pero desearía limitarme aquí a una sola consideración. Ricœur, al fin, justamente en la medida en la cual le confiere un papel autónomo a la explicación, no se despide nunca de manera definitiva de un secreto positivismo, del crédito indiscutido concedido a la teoría y a la metodología de la ciencia. Por otra parte, sin embargo, ¿sobre qué bases se puede formular una condena a esta autonomización de la ideología? Remitirse al comprender como origen y como *telos* de la hermenéutica, en un autor como Gadamer no parece, por su parte, romper jamás decisivamente los puentes con el *vitalismo* de la hermenéutica romántica, de Schleiermacher a Dilthey, de Yorck a Heidegger. Un vitalismo que, obviamente, se afirma cada vez más en uno de estos autores, de modo que se pasa de la idea de hermenéutica como transposición a un psiquismo extraño y a una reexhumación genética de un acto creativo (Schleiermacher), a la crítica de la razón sujeto-céntrica y humanística en el marco de una superación de la metafísica (Heidegger). Pero ¿la vuelta gadameriana al espíritu viviente, a la interpretación como lo que devuelve la vida –si no a las sombras exangües del pasado, cuando menos ciertamente a las letras muertas del texto, que devienen, por medio del comprender, letras vivas y escritas en el alma– se puede decir que está verdaderamente liberada del vitalismo? ¿La noción de lo clásico como la de ese texto que mantiene una persistente actualidad frente a la crítica histórica es, en fin, efectivamente independiente de la idea de un *logos* como animal vivo y capaz de sacar de la inercia a las letras muertas?

Y ciertamente, ni aun Habermas hace excepción de este horizonte. La idea del *Lebenswelt* como saber de fondo anterior a los conocimientos formalizados y obviamente dependiente de los presupuestos hasta ahora descritos (abarca el papel que, en la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, es desarrollado por la precomprensión). Pero no sólo el *arché,* sino más bien el *telos* de la crítica de la ideología es seguramente vitalista, en cuanto examina a una *vida verdadera* garantizada por una comunicación sin límites ni obligaciones.

¿Es posible sustraerse a una alternativa entre vitalismo y cientificismo, una vez que éstos ya no aparecen en una forma ingenua e inmediata, sino funcionan más bien, como en nuestro caso, en horizontes axiológicos y en implícitas metafísicas influyentes? Desearía formular, para concluir, la hipótesis según la cual la teoría del texto desarrollada por Derrida parece, en efecto, prometer una superación de esta antítesis. Como en la hermenéutica romántica –y en sus metamorfosis del siglo XX–, Derrida relativiza el recurso a la epistemología como instancia autónoma de referencia; pero el fin de la interpretación no es la restitución de un *logos* viviente a las letras muertas. La gramatología presupone, en realidad, una superación del espíritu por parte de la letra: los textos nos constituyen tradicionalmente y orientan nuestros prejuicios, pero nada garantiza que un acto de interpretación vitalista-genial (en cuanto obra del espíritu) esté en capacidad de devolverle vida, de hacerlo presente. Aquí el texto adquiere una autonomía singular, en cuanto no se coloca en modo alguno como mediación entre psiquismos, entre una vida caduca y un espíritu actual. Es la misma consideración fenomenológico-estructuralista que hemos visto en acción en la fase epistemológica de la explicación de los textos según Ricœur; pero aquí vienen a menos tanto el recurso a la epistemología como valor autónomo y autofundado (la idea del hallazgo de un "verdadero" sentido del texto) como el recurso al *Verstehen* como apropiación final y comunicación entre espíritus (es decir, la idea del hallazgo de un "vivo" sentido del texto). Interpretar la tradición como un *texto sin voz* (a saber, no referible al horizonte, al fin vitalista y sujeto-céntrico, de un espíritu que se apropia de la letra) parece una posibilidad para la hermenéutica que se desarrolla siguiendo la herencia de Heidegger.

1.1.1 *Conocimiento e interés*

De Habermas además de los títulos referidos en la bibliografía conclusiva, cf. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwield a.R. - Berlín, Luchterhand 1963, 2a. ed., 1967, 3a. ed., Frankfurt/M., Suhrkamp, 1971 (*Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, I, México, REI, 1993); *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969; *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1973 (*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989); *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung*, con N. Luhmann, 1971.

Para una bibliografía habermasiana, cf. la "Selected Bibliography", en *Habermas: Critical Debates*, comp. por J.B. Thompson y D. Held, Londres, Macmillan 1982, y R. Götzen y F. Van Gelder, "Jürgen Habermas: The Complete Oeuvre. A Bibliography of Primary Literature, Translations and Reviews", en *Human Studies*, núm. 2 (1979), reimpresa en la ed. rústica de T. McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas, Cambridge, Polity Press 1984.

Sobre el concepto de ideología, cf. la amplia bibliografía razonada presente en F. Rossi-Landi, *Ideología*, 2a. ed., Milán, Mondadori 1982, pp. 275-375.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS TEXTOS CITADOS

Adorno, T.W., 1964, *Jargon der Eigentlichkeit, zur deutschen Ideologie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Albert, H., 1968, *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga, Mohr.

————, 1973, *Theologische Holzwege. G. Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, Tubinga, Mohr.

————, 1975, *Transzendentale Träumereien, K.O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburgo, Hoffmann und Campe

Apel, K.O., 1955, "Das 'Verstehen'. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, pp. 142-199.

————, 1957, "Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart", en *Jahrbuch für Äesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, III, 1955-1957, pp. 54-76.

————, 1963, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier.

————, 1967, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht, Reidel.

————, 1973, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2 vols.

————, 1979, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Apel, K.O. *et al.*, 1971, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Arnaud, P., 1969, *Pour connaître la pensée de A. Comte*, París, Bordas.

Ast, G.A.F., 1808, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut.

Austin, J.L., 1962, *How to Do Things with Words*, William James Lectures, Harvard University, Oxford-Nueva York, Oxford U.P. 1962 [*Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós].

Bacon, F., 1623, *De dignitate et augmentis scientiarum* [*De la dignidad y el progreso de las ciencias*, México, Juan Pablos].

Barone, F., 1953, *Il neopositivismo logico*, Turín, Edizioni di "Filosofia"; 4a. ed., Roma-Bari, Laterza 1977.

Barthes, R., 1970, "L'ancienne rhétorique", en *Communications*.

Behler, E., comp., 1958, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Múnich-Padeborn-Viena, Schoning y Zúrich, Thoma Verlag.

Benjamin, W., 1920, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Berna, ahora en *ibid.*, *Gesammelte Schriften*, de H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1974 ss., vol. I [*El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988].

Bernardini, A. y G. Righi, 1947, *Il concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno*, Bari, Laterza, 2a. ed., 1953.

Bernstein, R.J., comp., 1985, *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

Betti, E., 1955, *Teoria generale della interpretazione*, Milán, A. Giuffrè, 2 vols.

————, 1961, "L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere", en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari*, 16, pp. 3-28 .

————, 1962, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, Mohr.

Bianco, F., 1974, *Storicismo ed ermeneutica*, Roma, Bulzoni.

————, 1985, *Introduzione a Dilthey*, Roma-Bari, Laterza.

Biemel, W., 1950, "Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", en *Tijdschrift voor philososophie*, 12, pp. 246-280.

————, 1978, "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", en varios autores, *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen (Phänomenologische Forschungen*, núms. 6-7, Friburgo-Múnich, Alber, pp. 141-223.

Birus, H., 1984, *"Wir Philologen.* Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation", en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 151, pp. 373-395.

Bleicher, J., 1980, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Londres, Routledge & Kegan Paul 1980.

Bloom, H., 1973, *The Anxiety of Influence*, Oxford, Oxford U.P. [*La angustia de las influencias*, Caracas, Monte Ávila, 1991].

Blumenberg, H., 1981, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Boeckh, A., 1886², *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, E. Brautschek, comp., Leipzig.

Boehm, G., 1978, "Zu einer Hermeneutik des Bildes", en Gadamer-Boehm, comp., 1978, pp. 44-71.

Bollnow, O.F., 1949, "Was heisst, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", en *ibid.*, *Das Verstehen Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Meno, Kirchheim & Co., pp. 7-22

————, 1962, "Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVI, pp. 3-25.

Bori, P.C., 1987, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bolonia, Il Mulino.

Bubner, R., 1975, "Eine Renaissance der praktischen Philosophie", en *Philosophische Rundschau*, XXII, núms. 1-2, pp. 1-34.

————, 1976, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

————, 1981, *Modern German Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press [*Filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra].

Bultmann, R., 1937, "¿Es posibile una exégesis privada de presupuesto?", ahora en *Glauben und Verstehen*, Tubinga, Mohr, 4 vols., 1933-1965.

————, 1950, "El problema de la hermenéutica", ahora en *Glauben und Verstehen*, cit.

Carnap, R., 1932, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", en *Erkenntnis*, núm. 2, pp. 219-241.

————, 1934, *Logische Syntax der Sprache*, Viena, 1934.

————, 1954, *Einführung in die Symbolische Logik*, Viena, Springer.

Cassirer, E., 1906-1920, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, Bruno Cassirer, 3 vols.

————, 1923-1929, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlín, Bruno Cassirer, 3 vols. [*Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., México, FCE, 1971-1976].

————, 1932, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, Mohr [*Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943].

————, 1942, "Zur Logik der Kulturwissenschaften", en *Göteborgs Mogskolas Arsschrift*, XLVIII, 1.

Chladenius, J.M., 1742, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig; reproducción facsimilar de L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag, Jansen & Co., Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica, 2, 1969.

————, 1752, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig.

Ciancio, C., 1984, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Milán, Mursia.

Civita, A., 1982, *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Milán, Unicopoli.

Comte, A., 1830, *Cours de philosophie positive*, ed. comentada de Ch. le Verrier, París, Classiques Garnier 1949.

————, 1844, *Discours sur l'esprit positif*, en ed. Verrier, cit., vol. XI [*Discurso sobre filosofía positiva*, Madrid, Alianza].
Cristin, R., comp., 1986, *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, Milán, Unicopoli.
Culler, J., 1982, *On Deconstruction*, Ithaca, N.Y., Cornell U.P.
Curtius, E.R., 1948, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke.
Dal Lago, A. - P.P. Giglioli, comps., 1983, *Etnometodologia*, Bolonia, Il Mulino.
Daniélou, J., 1963, "Herméneutique judéo-chrétienne", en *Archivio di filosofia*, núms. 1-2, pp. 255-261.
Danto, A.C., 1965, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge UP.
Davidson, D., 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford UP.
Deleuze, G., 1962, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France.
Deleuze, G. - F. Guattari, 1972, *L'Anti-Oedipe*, París, Éd. de Minuit [*Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985].
Derrida, J., 1959, "'Genèse et structure' et la phénoménologie", conferencia pronunciada en Cerisy-la-Salle; en Derrida 1967b.
————, 1962, *Introduzione* a E. Husserl, *L'origine de la géometrie*, París, PUF, pp. 3-171.
————, 1967a, *De la grammatologie*, París, Éd. de Minuit [*De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971].
————, 1967b, *L'écriture et la différence*, París, Seuil.
————, 1967c, *La voix et le phénomène*, París, PUF.
————, 1967d, "La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage", en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 81; ahora en Derrida 1972, pp. 185-207.
————, 1968, *La farmacia di Platone*; trad. it. de R. Balzarotti. Milán, Jaca Book, 1986.
————, 1971, "Signature événement contexte", ahora en Derrida 1972, pp. 365-393.
————, 1972, *Marges - de la philosophie*, París, Éd. de Minuit.
————, 1973, "Éperons: Les styles de Nietzsche", en varios autores, *Nietzsche aujourd'hui?*, París UGE 10/18 1973, 2 vols.; ahora en vol. separado, París, Flammarion, 1978.
————, 1977, *Limited Inc. abc...*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
————, 1980, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Aubier-Flammarion [*La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, reed. 2001].
————, 1983, *D'un ton apocaliptique adopté naguère en philosophie*, París, Gallimard [*Con un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994].
————, 1984, "Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)", en *Revue internationale de philosophie*, núm. 151, pp. 341-343.
————, 1987a, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée.
————, 1987b, *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée.
————, 1987c, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, París, Galilée.
Dilthey, W., 1867-1870, *Leben Schleiermachers*, 2 vols., de M. Redeker, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
————, 1891-1900, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, trad. it. de G. Sanna, Florencia, La Nuova Italia 1927 (reimpresión anastática ivi 1974).
————, 1900, "Die Entstehung der Hermeneutik" en *ibid.*, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Stuttgart, Teubner 1957, pp. 317-338.
————, 1905-1910, *Critica della ragione storica*, comp. de P. Rossi, Turín, Einaudi, 1954.
————, 1907, "Das Wesen der Philosophie", ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 339-416.
————, 1910, "Der Aufbau der Geisteswissenschaften", ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, pp. 79-188.

———, 1966, *Leben Schleiermachers*, vol. II, M. Redeker, comp., Berlín, W. de Gruyter.
——— y Yorck Von Wartenburg, P., 1923, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Paul Yorck von Wartenburg* de S. von Schulenburg, Halle.
Dionisotti, C., 1966, "Introduzione" a P. Bembo, *Prose e rime*, Turín, Utet, pp. 9-56.
———, 1971, "Discorso sull'umanesimo italiano", en *ibid.*, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Turín, Einaudi, pp. 179-199.
———, 1980, "Orti oricellari e Sacra Accademia", en *ibid.*, *Machiavellerie*, Turín, Einaudi, pp. 173-176.
Dray, W., 1957, *Laws and Explanation in History*, Oxford, Oxford UP.
———, 1966, comp., *Philosophical Analysis & History*, Nueva York, Harper & Row.
Droysen, J.G., 1868, *Sommario d'istorica*, trad. it. D. Cantimori, Florencia, Sansoni 1943; cit., en los extractos antológicos en Ravera, comp., 1986, pp. 151-155.
Ducasse, C.J., 1925, "Explanation, Mechanism, and Teleology", *The Journal of Philosophy*, núm. 22.
Ebeling, G., voz "Hermeneutik", en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Tubinga, 1959, coll. 242-262.
Eco, U., 1973, *Segno*, Milán, Isedi.
———, 1979, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milán, Bompiani [*Lector en fábula*, Barcelona, Lumen].
———, 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Turín, Einaudi [*Semiótica y filosofía del lenguaje*, San Pedro Sula, Imet].
———, 1986, "Lo strano caso della intentio lectoris", en *Alfabeta*, núm. 84, pp. 15-17.
——— *et al.*, 1986, *Semiotica della recezione*, en "Carte semiotiche", núm. 2.
Ernesti, J.A., 1761, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig.
Fabbrichesi Leo, R., 1986, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, Florencia, La Nuova Italia.
Ferraris, M., 1983, *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Milán, Multhipla.
———, 1984, *La svolta testuale*, Pavia, Clup (2a. ed. sin modificaciones, Milán, Unicopoli 1986).
———, 1986, "Aspetti dell'ermeneutica del Novecento", en Ravera, comp., 1986, pp. 207-277.
Figl, J., 1982, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlín-Nueva York, de Gruyter.
Fink, E., 1959, "Welt und Geschichte", en varios autores, 1959, pp. 143-159.
Fish, S., 1980, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge, Mass.
———, 1984, "Conseguenze", trad. it. S. Rosso, en *Decostruzione. Tra letteratura e filosofia*. Fascículo monográfico de *Nuova corrente*, XXXI, pp. 119-156.
Flacius Illyricus, M., 1567, *De ratione cognoscendi sacras literas*, ed. J. Musaeus 1719; reproducción facsimilar de L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co., Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica 3, 1968.
Flashar, H. Gründer, J. Horstmann, A., comps., 1979, *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
Formigari, L., 1977a, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Roma-Bari, Laterza.
———, 1977b, comp., *La linguistica romantica*, Turín, Loescher.
Forrester, J., 1980, *Language and the Origins of Psychoanalysis*, Londres, Macmillan Press.
Foucault, M., 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard [*Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968].
———, 1967, "Nietzsche, Freud, Marx", *Cahiers de Royaumont*. IV, *Nietzsche*, París, Gallimard.
———, 1969, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard [*La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970].

————, 1976, *La volonté de savoir*, París, Gallimard [*Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977].

Frank, M., 1977, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M., Suhrkamp,

————, 1980, *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

————, 1982, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

————, 1984a, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

————, 1984b, Introducción al fascículo monográfico de la *Revue internationale de philosophie*, núm. 151, "Herméneutique et néo-structuralisme".

————, 1984c, "L'herméneutique de Schleiermacher", *ibid.*, pp. 348-372.

Frankel, C., 1957, "Explanation and interpretation in history", en *Philosophy of Science*, núm. 24, pp. 137-155.

Frege, G., 1884, *Die Grundlagen der Arithmetik eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau 1884.

————, 1894, "Edmund Husserls Philosophie der Arithmetik", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CIII.

Freud, S., 1895, *Entwurf einer Psychologie*, en *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, de M. Bonaparte, A. Freud y E. Kris, Londres, Imago Publishing Co.1950, pp. 371-466 [*Proyecto de psicología*, en S. Freud, *Obras completas*, vol. I, Buenos Aires, Amorrortu, 1967, pp. 323-446].

————, 1900, *Die Traumdeutung*, Leipzig-Viena, Dentiske [*La interpretación de los sueños*, en *ibid.*, vols. IV y V].

Friedrich, C., 1982, "Johann Martin Chladenius: Die allgemeine Hermeneutik und das Problem der Geschichte", en Nassen, 1982, pp. 43-75.

Friedrich, W.H., 1965, "Allegorische Interpretation", en *Fischer Lexikon. Literatur*, de W.H. Friedrich y W. Killy, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Fruchon, P., 1974, "Herméneutique, langage et ontologie", 3a. parte, en *Archives de Philosophie*, núm. 37.

Fuchs, E., 1961, "Das Neue Testament und das hermeneutische Problem", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LVIII, pp. 198-226.

Gadamer, H.G., 1942, *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt/M., Klostermann.

————, 1959, "Vom Zirkel des Verstehens", en varios autores, *M. Heidegger zum 70. Geb.*, Pfullingen, Neske.

————, 1960, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr 1960 [*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme].

————, 1962, "Hermeneutik und Historismus", en *Philosophische Rundschau*, ahora en *ibid.*, *Kleine Schriften, IV, Variationen*, Tubinga, Mohr, 1977.

————, 1963a, *Le problème de la conscience historique*, Lovaina-París 1963, Publications universitaires de Louvain.

————, 1963b, "Die phänomenologische Bewegung", en *Philosophische Rundschau*, II, pp. 1-45.

————, 1963c, "Heidegger et le langage de la métaphysique", en *Arch. Philos.*, pp. 3-13.

————, 1967, *Kleine Schriften, I: Philosophie, Hermeneutik*, Tubinga, Mohr, 1967.

————, 1969, "Hermeneutik", en *Contemporary Philosophers*, de R. Klibanski, Florencia, La Nuova Italia, pp. 360-372.

————, 1971, *Hegels Dialektik*, Tubinga, Mohr.

————, 1974, "Hermeneutik", en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea-Stuttgart, Schwabe & Co., vol. III, coll. 1061-1073.

————, 1977, *Philosophische Lehrjahre - Eine Rückschau*, Frankfurt/M., Klostermann.

————, 1978, "Emilio Betti und das idealistische Erbe", en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, núm. 7, pp. 5-11.
————, 1981a, "Text und Interpretation", en P. Forget, comp., *Text und Interpretation*, Múnich, Fink 1984.
————, 1981b, "Und dennoch: Macht des guten Willens", en P. Forget, comp., *Text und Interpretation*, Múnich, Fink 1984, pp. 59-62.
————, 1984, "The hermeneutics of Suspicion", en G. Shapiro y A. Sica, comps., *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Amnerst, The University of Massachusetts Press, pp. 54-65.
————, 1985a, "Decostruzione e interpretazione", en *aut aut*, núm. 208, pp. 1-11.
————, 1985b, "In cammino verso la scrittura?", en *Il Mulino*, núm. 300, pp. 562-574.
———— y G. Boehm, G., comps., 1976, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
————, 1978, *Seminar: die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
Gardner, P., 1952, *The Nature of Historical Explanation*, Londres, Clarendon U.P.
Garin, E., 1952, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza (5a. ed., 1973).
Gasché, R., 1986, *The tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Geldsetzer, L., 1965, Introducción a la reproducción facsimilar de G.F. Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Halle 1757), Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co., Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica, 1, pp. V-XXVIII.
————, 1966, Introducción a la reproducción facsimilar de A.F.J. Thibaut, *Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts* (Altona 1806[2]), Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co. 1966, pp. VIII-XLI.
————, 1968, Introducción a la reproducción facsimilar de M. Flacius Illyricus, *De ratione cognoscendi sacras literas*, Düsselforf, Stern-Verlag, Janssen & Co.
————, 1969, Introducción a la reproducción facsimilar de J.M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (Leipzig 1742), Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co., Instrumenta Philosofica, Series Hermeneutica, 2.
————, 1983, "Che cos'è l'ermeneutica?", trad. it. de B. Bianco, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXV, octubre-diciembre de 1983, pp. 594-622.
Gérard, R., 1963, *L'orient et la pensée romantique*, París, Didier.
Gilson, E., 1969, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin 1969.
Görres, J., 1803, *Aphorismen über die Organonomie*, en *Gesammelte Schriften*, Colonia, 1928 ss., vol. II, t. I.
Grassi, E., 1983, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghamton, N.Y., Center for Medieval and Early Renaissance Studies.
Greisch, J., 1977, *Herméneutique et grammatologie*, París, Éd. du CNRS.
Griffero, T., 1982, *La problematica ermeneutica en E.D. Hirsch*, Tesis de doctorado en Estetica, Universidad de Turín, año académico 1981-1982.
————, 1983, "Il problema dell'intenzione autoral nella critica anglosassone", en *Rivista di Estetica*, núms. 14-15, pp. 181-187.
————, 1984, "L'ermeneutica ricognitiva di E.D. Hirsch", en *Rivista di Estetica*, núm. 16, pp. 77-91.
————, 1985, "Ermeneutica e canonicità dei testi", en *Rivista di Estetica*, núms. 19-20, año XXVI, pp. 93-111.
————, 1988, *Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti*, en curso de publicación en la editorial Rosenberg & Sellier, Turín.

Habermas, J., 1965, "Erkenntnis und Interesse", en *Merkur*, diciembre de 1965.
————, 1967, "Zur Logik der Sozialwissenschaften", fascículo monográfico de la *Philosophische Rundschau*, 1967.
————, 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M., Suhrkamp [*Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus].
————, 1979, "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz", ahora en *Philosophischpolitische Profile*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1981, pp. 392-401.
————, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2 vols. [*Teoría de la acción comunicativa*, México, REI].
————, 1983, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
————, 1984, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
————, 1985a, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
————, 1985b, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
Hamann, J.G., 1758, *Biblische Betrachtungen*, en *Sämtliche Werke*, de J. Nadler, Viena, Herder 1949, 6 vols., vol. I.
————, 1760-1763, *Scritti sul linguaggio*, de A. Pupi, Nápoles, Bibliopolis 1977.
Hartlich, C. - W. Sachs, 1952, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubinga, Mohr.
Hartmann, G., comp., 1979, *De-Construction and Criticism*, Nueva York, The Continuum Publishing Co.
Hasso-Jaeger, H.E., 1974, "Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik", en *Archiv für Begriffsgechichte*, núm. 18, pp. 35-84.
Heidegger, M., 1927a, *Sein und Zeit*, en "Jahrbuch für Philosophie und phanomenologische Forschung", vol. VIII, 1927 [*El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971].
————, 1927b, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, curso impartido en Marburgo en el semestre veraniego de 1927, publicado de F.W. von Hermann, Frankfurt/M., Klostermann, 1975 (trad. francesa de J.F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, París, Gallimard, 1985).
————, 1927c, Carta a Husserl, 22.10.1927, ahora en E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, vol. IX, W. Biemel, comp., La Haya, Nijhoff 1962, pp. 600-602.
————, 1947, "Brief über den Humanismus", en *ibid.*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, Francke.
————, 1950, *Holzwege*, Frankfurt/M., Klostermann.
————, 1959, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske [*De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1990].
————, 1961, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske.
————, 1969, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag.
Heinrichs, N., 1972, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Düsseldorf, Philosophia Verlag.
Hempel, C.G., 1942, "The Function of General Laws in History", en *Journal of Philosophy*, núm. 39.
Herder, J.G., 1772, *Abandlung über den Ursprung der Sprache welche den von der Königlichen Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat*, Berlín (bey Christian Voss).
Hermann, F.W. Von, 1981, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt/M., Klostermann.
Hirsch, E.D., 1967, *Validity in Interpretation*, New Haven y Londres, Yale UP.
————, 1976, *The Aims of Interpretation*, Chicago, Chicago UP.
Hobart, R., 1930, "Hume without Scepticism", en *Mind*, núm. 39.
Holl, K., 1932[6], *Luthers Bedeutung für den Fortschrift der Auslegungskunst* (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I), Tubinga, Mohr.
Horing, G., 1961, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie, J.S. Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Horkheimer, M., 1968, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, de A. Schmidt, Frankfurt/M., 1968, 2 vols.
Humboldt, W. von, 1903 ss., *Gesammelte Schriften*, Berliner Akademie der Wissenschaften, comp., Berlín.
Husserl, E., 1900-1901, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer.
————, 1911, "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos*, núm. 1, pp. 298-341.
————, 1928, "Der Encyclopaedia Britannica Artikel", en *ibid.*, *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, vol. IX, W. Biemel, comp., La Haya, Nijhoff, 1962, pp. 271-301.
————, 1930, "Nachwort" en *Ideen*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ahora en Husserl 1900-1901, pp. 913-936.
————, 1931, "Phänomenologie und Anthropologie", Conferencia impartida en junio de 1931; editada en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, núm. 1, 1941, pp. 1-14.
————, 1939, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. Landgrebe, comp., Praga (2a. ed., Hamburgo, Claassen & Goverts 1948).
————, 1950, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana*, vol. I, S. Strasser, comp., La Haya, Nijhoff [*Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986].
————, 1950-1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana*, vols. III-V, W. y M. Biemel, comps., La Haya, Nijhoff.
————, 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, de W. Biemel, *Husserliana*, vol. VI, La Haya, Nijhoff.
Ingarden, R., 1931, *Das literarische Kunstwerk*, Halle (ed. aumentada, Tubinga 1960).
Iser, W., 1970, *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedigung literarischer Prosa*, Costanza, Konstanzer Universitätenreden, 28.
Jaeger, W., 1944, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín-Leipzig, W. de Gruyter & Co., 3 vols.
Jauss, H.R., 1964, *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der "Querelle des Anciens et des Modernes"*, Múnich, Fink.
————, 1970, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
————, 1972, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanz, Universitätsverlag GmbH.
————, 1982, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M., Suhrkamp [*Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus].
Kerényi, K., 1963, "Origine e senso dell'ermeneutica", trad. it. de O.M. Nobile, en *Archivio di filosofia*, núm. 1-2, pp. 129-137 (el texto original "Hermeneia und Hermeneutik" ha aparecido en *ibid.*, *Griechische Grundbegriffe*, Zúrich 19-64, pp. 42-52).
Koselleck, R., 1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
Kristeller, P.O., 1979, *Philosophy and Rethoric from Antiquity to the Renaissance*, Nueva York, Columbia UP.
————, Garin, E., 1966, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, ed. di Storia e letteratura.
Kuhn, T.S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press (2a. ed., 1970).
————, 1977, *The Essential Tension*, Chicago, The University of Chicago Press.
Landgrebe, L., 1968, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Mohr.
Lehmann, K., 1964, "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften M. Heideggers", en *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-1964, pp. 331-357.
Leibniz, G.W., 1705, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [*Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, La Habana, Ciencias Sociales, 1989].
————, 1918, (ed.) *Deutsche Schriften*, vol. I (Philosophische Bibliothek, vol. 161), Leipzig.
Lentricchia, F., 1980, *After the New Criticism*, Chicago, The Chicago U.P.
Levinas, E., 1949, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin.

Lipps, H., 1938, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt/M., Klostermann; nueva ed. 1959; extraído de Gadamer-Boehm, 1976, pp. 286-316.

Löwith, K., 1949, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press.

————, 1956, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer.

————, 1967, "Il superamento della metafisica in Dilthey e in Heidegger", en *Filosofi tedeschi d'oggi*, de A. Babolin, Bolonia, Il Mulino, 1967.

Lubac, H. de, 1959-1964, *Exegèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, París, Aubier.

Lyotard, J. -F., 1954, *La phénoménologie*, París, PUF.

————, 1969, *Discours, Figure*, París, Klinksieck.

Mach, E., 1886, *Die analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.*

————, 1905, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, Barth.

Macksey, R. - E. Donato, comp., 1970, *The Structuralist Controversy*, Baltimore & Londres, The Johns Hopkins UP.

Makkreel, R., 1975, *Dithey, Philosopher of the human Studies*, Princeton, Princeton, U.P.

Man, P. de, 1971, *Blindness and Insight*, Oxford U.P.; 2a. ed., 1983, Minneapolis, The University of Minnesota Press.

————, 1979, *Allegories of Reading*, New Haven, Yale U.P.

Mancini, I., 1976, "Ermeneutica", en G. Barbaglio - S. Dianich, comp., *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, ed. Paoline, pp. 370-382.

Maraldo, J.C., 1974, *Der hermeneutische Zirkel*, Friburgo, Alber.

Marini, A., 1979, *Materiali per Dilthey (Ebbinghaus, Yorck-Dilthey, Wundt, Windelband: aspetti del dibattito sulla psicologia)*, Milán, Unicopoli.

Marx, W., 1961, *Heidegger und die tradition*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Meier, G., 1757, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle; reproducción facsimilar de L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co., Instrumenta philosofica, Series Hermeneutica, 1, 1965.

Meinecke, F., 1927-1928, "Kausalitäten und Werte in der Geschichte", en *Historische Zeitschrift*, CXXXVII, pp. 1-27.

Melandri, E., 1968, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bolonia, Il Mulino.

Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.

Mill, J. St., 1843, *A System of Logik, Ratiocinative and Inductive.*

Mink, L.O., 1965, "The Autonomy of Historical Understanding", ahora en Dray 1966, pp. 160-192.

Misch, G., 1930, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn, Friedrich Cohen.

Moirat, E., 1906, *Notion Augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand.

Moravia, S., 1986, *L'enigma della mente*, Roma-Bari, Laterza.

Moretti, G., 1984, *Heidelberg Romantica*, Lanciano, Editrice Itinerari.

Morris, Ch., 1983, *Foundations of the Theory of Signs*, en *International Encyclopaedia of Unified Science*, vol. I, núm. 2, Cambridge.

Nancy, J.-L., 1982, *Le partage des voix*, París, Galilée.

Nassen, U., comp., 1982, *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich, Schöning.

Nietzsche, F., 1874, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, E. W. Fritsch [*De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Buenos Aires, Bajel, 1945].

————, 1889, *Die Götzendämmerung* [*El ocaso de los ídolos*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1962, vol. IV].

Norris, C., 1982, *Deconstruction. Theory and Practice*, Londres y Nueva York, Methuen.

Nüsse, H., 1962, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.

Paci, E., 1961, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza.

Palmer, R.E., 1969, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Ill., Northwestern U.P.

Pannenberg, W., 1963, "Hermeneutik und Universalgeschichte", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1963, pp. 90-121, luego en *ibid.*, *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, pp. 91-122.

Pareyson, L., 1971, *Verità e interpretazione*, Milán, Mursia.

———, 1975, "Rettifiche sull'esistenzialismo", en Pareyson, 1985, pp. 247-269.

———, 1976, *Fichte* (1950), 2a. ed., Milán, Mursia.

———, 1985, *Esistenza e persona* (1950), 4a. ed., Genova, Il Melangolo.

Passweg, J., 1939, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl, Scheler, Heidegger*, Zúrich, Heitz.

Peirce, Ch.S., 1902, "Dalle categorie alla semiotica", en *Collected Papers of Charles Peirce*, parágrafos 2.84-96.

———, 1931-1935, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard Univerversity Press.

Pépin, J., 1958, *Mythe et allégorie*, París, Montaigne.

Piepmeier, R., 1982, "Baruch de Spinoza: Vernunftanspruch und Hermeneutik", en Nassen, comp., 1982, pp. 9-42.

Pöggeler, O., comp., 1972, *Hermeneutische Philosophie*, Múnich, Nymphenburger Verlagshandlung.

Popper, K.R., 1935, *Logik der Forschung*, Viena, Julius Springer [*Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1980].

———, 1957, *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge & Kegan Paul [*La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1985].

———, 1972, *Objective Knowlwdge*, Londres, Clarendon Press.

Pupi, A., 1977, *Introduzione* a Hamann 1760-1773, pp. 11-80.

Putnam, H., 1978, *Meaning and the Moral Sciences*, Londres-Henley-Boston, Routledge & Kegan Paul [*El significado y las ciencias morales*, México, UNAM, 1991].

Rabinow, P. - W.M. Sullivan, comp., 1979, *Interpretative Social Science*, Berkeley.

Raggiunti, R., 1970, *Introduzione a Husserl*, Roma-Bari, Laterza.

Rambach, J.J., 1723, *Institutiones Hermeneuticae sacrae*, Jena.

———, 1738, *Erläuterungen über seine eigene Institutiones hermeneuticae sacrae aus der eigener Handschrift des seligen Verfassers*, de E.F. Neubauer, Giessen.

Ranke, L. Von, 1817, "Lutherfragment von 1817", en L. von Ranke, *Deutsche Geschichte Zeitalter der Reformation*, de P. Joackimsen, vol. VI, Múnich 1926.

Ravera, M., comp., 1986, *Il pensiero ermeneutico*, Génova, Marietti.

Reynolds, L.D. - N.G. Wilson, 1968, *Scribes and Scholars*, Oxford, Oxford U.P.

Richardson, W.J., 1963, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Nijhoff.

Rickert, H., 1904-1905, "Geschichtsphilosophie", en *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts: Festschrift für Kuno Fischer*, W. Windelband, comp., Heidelberg, invierno, vol. II, pp. 51-133.

Ricœur, P., 1949, "Husserl et le sens de l'histoire", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54.

———, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil [*Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1986].

———, 1969, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil.

———, 1970, "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre", en E. Bubner *et al.*, comps., *Hermeneutik und Dialektik*, Tubinga, Mohr 1970, pp. 181-200, ahora en Ricœur 1986, pp. 127-159.

———, 1971, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", en *Social Research*, núms. 38-39, pp. 529-562, ahora en Ricœur 1986, pp. 183-211.

———, 1973, "Herméneutique et critique des idéologies", en E. Castelli, comp., *Démythisation et Idéologie*, París, Aubier-Montaigne, pp. 25-64, ahora en Ricœur 1986, pp. 333-378.

———, 1975, "Phénoménologie et herméneutique", en E.W. Orth, comp., *Phänomenologische Forschungen*, I, Friburgo, Múnich, Alber, pp. 31-71; ahora en Ricœur, 1986, pp. 39-73.
———, 1977, *La sémantique de l'action*, París, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique.
———, 1981, "'Logique herméneutique'?", en varios autores, *Contemporary Philosophy. A new survey*, La Haya, Nijhoff, vol. 1, pp. 179-223.
———, 1983, *Temps et récit I*, París, Seuil [*Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995].
———, 1984, *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, París, Seuil [*Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México, Siglo XXI, 1995].
———, 1985, *Temps et récit III. Le temps raconté*, París, Seuil [*Tiempo y narración: El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996].
———, 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, París, Seuil.
Riedel, M., 1978, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, Klett-Cotta.
Ripanti, G., 1978, *Gadamer*, Assisi, Cittadella.
Ritter, J., 1969, *Metaphysik und Politik. Studien zur Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
Robinson, J.M., 1965, "Die Hermeneutik seit Karl Barth", en *ibid.*, *Neuland in der Theologie*, Zúrich, Zwingli Verlag, vol. II.
Rogerson, J.W., 1978, *Anthropology and the Old Testament*, Oxford, Basil Blackwell.
Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton UP.
———, 1982, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
———, 1984, "Habermas, Lyotard et la postmodernité", en *Critique*, núm. 442 (marzo de 1984), pp. 181-197.
———, 1987a, "Beyond Realism and Anti-Realism: Heidegger, Fine, Davidson, and Derrida"; trad. it. de M. Ferraris, "Di là dal realismo e dall'anti-realismo; Heidegger, Fine, Davidson e Derrida", en *aut aut*, núms. 217-218, pp. 101-119.
———, 1987b, "Il prevalere della democrazia sulla filosofia", trad. it. de F. Salza en G. Vattimo, comp., 1987, pp. 23-50.
Rossi, P., 1956, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi, 2a. ed. 1971.
———, 1977, comp., *Lo storicismo tedesco*, Turín, Utet.
Rothacker, E., 1920, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tubinga, Mohr (2a. ed. ampliada, 1930).
———, 1927, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Múnich-Berlín, Oldenburg.
———, 1938, "Historismus", en *Schmollers Jahrbuch*, LXII, 388-399.
———, 1954, "Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus", en *Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Wiesbaden.
Rovatti, P.A., 1987, *La posta in gioco. Husserl, Heidegger, il soggetto*, Milán, Bompiani.
Ruschi, R., 1986, comp., *Estetica tedesca oggi*, Milán, Unicopoli.
Rüssen, J., 1976, *Für eine erneute Historik*, Stuttgart.
Sartre, J.-P., 1939, "Une idée fondamentale de la 'Phénoménologie' de Husserl, l'intentionalité", en Nouvelle Revue Française, XXVII; después en *ibid.*, *Situations*, I, París, Gallimard, 1947.
———, 1946, *L'Existentialisme est un humanisme*, París, Nagel [*El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999].
Sass, H.M., 1977, "Heideggers Konzept der Phänomenologie", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2, pp. 70-75.
Savigny, E. von, 1969, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
Schleiermacher, F.D.E., 1829, "Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch".

————, 1959, *Hermeneutik und Kritik*, H. Kimmerle, comp., Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften (2a. ed. revisada, Heidelberg, invierno de 1974).
Schulz, W., 1972a, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske.
————, 1972b, *Ibid.*, vol. II; trad. it. de M. Bonola, *Le nuove vie della filosofia contemporanea, 2. Interiorità*, Genova, Marietti, 1987.
————, 1972c, *Ibid.*, vol. IV, trad. it. de T. Griffero, *Storicità*, 1987.
Schütz, A., 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, Springer Verlag (2a. ed., 1960).
Searle, J.R., 1969, *Speechs Acts*, Cambridge, Cambridge U.P.
Simmel, G., 1908, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker und Humblot, pp. 12-46.
————, 1918, "Vom Wesen des historischen Verstehens", en *Geschichtliche Abende im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht*, núm. 5.
Simonetti, M. (ed.), 1968, Origene, *De principiis*, Turín, Utet.
Spiegelberg, H., 1981, *The Context of the Phenomenological Movement*, La Haya, Nijhoff.
————, 1982³, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Third revised and enlarged edition, with the collaboration of Karl Schutzmann, La Haya-Boston, Londres, Nijhoff.
Spinoza, B., 1670, *Tractatus Theologico-Politicus* [*Tratado económico-político*, México, Porrúa, 1998].
Staiger, E., 1955, *Die Kunst der Interpretation*, Zúrich, Atlantis.
Steinthal, H., 1877, "Die Arten und Formen der Interpretation", ahora en *Kleine sprachtheoretische Schriften*, W. Bumann, comp., Hildesheim 1970, pp. 532-542.
Strasser, S., 1963, *Phenomenology and the Human Sciences. A Contribution to a New Scientific Ideal*, Pittsburg, Duquesne UP.
Szondi, P., 1956, *Theorie des modernen Dramas*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
————, 1973-1974, *Poetica dell'idealismo tedesco*, trad. it. de R.B. Margari, Turín, Eunaudi, 1974.
————, 1974, "Hegels Lehre von der Dichtung", "Schellings Gattungs poetik", en *ibid.*, *Poetik und Geschichtsphilosophie* I y II, Frankfurt/M., Suhrkamp.
————, 1975, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Studienausgabe der Vorlesungen, vol. 5, Frankfurt/M., Suhrkamp.
Taminiaux, J., 1977, "Remarques sur Heidegger et les Recherches Logiques de Husserl", en *Revue Philosophique de Louvain*, 75, pp. 74-100.
Taylor, C., 1971, "Interpretation and the Sciences of Man", en *Review of Metaphysics*, vol. 25.
Thompson, J.B., 1981, *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., Cambridge U.P.
Todorov, R., 1978, *Symbolisme et interprétation*, París, Seuil [*Simbolismo e interpretación*, Caracas, Monte Ávila, 1982].
Troeltsch, E., 1922, *Der Historismus und seine Problem, I, Über Massstäbe zur Beurteilung historischer Dinge und ihr Verhältnis zu einem gegenwärtigen Kulturideal*, sección 5, *Geschichte und Wertlehre*, en *Gesammelte Schriften*, Tubinga, Mohr, vol. III, pp. 200-221.
Varios autores, 1959, *Husserl et la Pensée Moderne/ Husserl und das Denken del Neuzeit*, Den Haag, Nijhoff.
————, 1969, *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlín, Luchterhand.
————, 1970, *Hermeneutik und Dialektik*, Tubinga, Mohr, 2 vols.
————, 1987, *Friedrich Ast. Estetica ed ermeneutica*, Palermo, Aesthetica.
Vasoli, C., 1964, "Il problema dei rapporti tra filosofia e filologia", en *Grande Antologia Filosofica*, Milán, Marzorati, vol. XI, pp. 1-68.
Vattimo, G., 1963, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, Ed. di "Filosofia".
————, 1967, *Poesia e ontologia*, Milán, Mursia (2a. ed. 1985).
————, 1968, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia.

———, 1971, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2a. ed. actualizada, 1980.
———, 1973, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, Bompiani.
———, 1980, *Le avventure della differenza*, Milán, Garzanti.
———, 1981, "Esiti dell'ermeneutica", en *ibid.*, *Al di là del soggetto*, Milán, Feltrinelli, pp. 69-84.
———, 1985a, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milán, Garzanti.
———, 1985b, *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza.
———, 1987, comp., *Filosofia 1986. Secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza.
Vercellone, F., 1985, "La riappropriazione del senso e l'opacità della lettera. Modelli della comprensione storica", en *Rivista di Estetica*, 19-20, a. XXVI, pp. 79-92.
———, 1988, *L'ermeneutica e l'immagine dell'antico*, en curso de publicación, Turín, Rosenberg & Sellier.
Verra, V., 1957, "Herder e il linguaggio come organo della ragione", en *ibid.*, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Turín, Ed. di "Filosofia", pp. 153-242.
———, 1966, *Mito, rivelazione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Milán, Marzorati.
———, 1976, "Il problema della storia: H.G. Gadamer", en *ibid.*, comp., *La filosofia dal'45 a oggi*, Roma, ERI 1976, pp. 59-69.
———, 1981, Introduzione a M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. de M.E. Reina y de V. Verra, Roma-Bari, Laterza, pp. VII-XXII.
Vico, G.B., 1708, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere filosofiche*, introd. de N. Badaloni, el cuidado de los textos y notas por P. Cristofolini, Florencia, 1971.
———, 1725, *Principi di scienza nuova* ("Scienza nuova prima"), en *Opere filosofiche*, cit.
———, 1728-1729, *Autobiografia*, Venecia, en *Opere filosofiche*, cit.
———, 1744, *La scienza nuova. Secondo l'edizione del MDCCXLIV*, ed. de F. Flora, Milán, Mondadori 1957.
Volpi, F., 1980, "La rinascita della filosofia pratica in Germania", en G. Pacchiani, comp., *Filosofia pratica e scienza politica*, de Abano, Terme, Francisci, pp. 11-97.
———, 1984, "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", en *Teoria*, IV, 1, pp. 125-162.
Wach, J., 1926, *Das Verstehen. Grundzüge der Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, s/e, Hildesheim, Georg Olms 1966, vol. I, *Die grossen Systeme*.
———, 1929, vol. II, *Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann*.
———, 1932, vol. III, *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus*.
Waelhens, A. de, 1953, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, París, PUF.
Weber, M., 1904, "Die'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX, pp. 22-87.
Weimar, K., 1975, *Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik*, Tubinga, Mohr.
Wellek, R., 1955, *A History of Modern Criticism: II, The Romantic Age*, New Haven, Yale U.P. [*Historia de la crítica moderna (1750-1950), 2: El romanticismo*, Madrid, Gredos].
White, H., 1973, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore & Londres, The Johns Hopkins U.P.
Winch, P., 1958, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
Windelband, W., 1894, *Geschichte und Naturwissenschaft*, discurso rectoral pronunciado en la Universidad de Estrasburgo, en *ibid.*, *Präludien*, Tubinga, Mohr, 3a. ed., 1907, pp. 355-379.
Wittgenstein, L., 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell [*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica].

Wolf, F.A., 1831a, *Encyclopädie der Philologie*, S.M. Stockmann, comp., Leipzig.
————, 1831b, *Friedrich August Wolfs Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, de J.D. Gürtler, Leipzig.
Wright, G.H. Von, 1971, *Explanation and Understanding*, Ithaca, Nueva York, Cornell U.P.
Yorck Von Wartenburg, P., 1877-1897, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Paul Yorck von Wartenburg*, S. von Schulenburg, comp., Halle 1923.
————, 1956, *Bewusstseinstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, I. Fetscher, comp., Tubinga, Mohr.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbot, F., 124
Abelardo, P., 29
Adorno, T. W., 283, 284
Agustín (san), 22-24, 25, 26, 68
Agrícola, R., 32
Albert, H., 258, 259
Anscombe, E., 239
Apel, K. O., 30, 33, 34, 36, 42, 54, 57, 97, 98, 99, 124, 192, 238, 241, 252-257, 259, 269, 314, 316
Apolonio, Rodio, 16
Aristarco de Samotracia, 16
Aristófanes de Bizancio, 16
Aristóteles, 13, 14, 22, 124, 139, 152, 153, 183, 199, 242, 243, 261
Arvieux, L. d', 61
Ast, G.A.F., 62, 103, 105, 106-108, 108, 109, 110, 281
Austin, J.L., 239, 243, 267-269
Averroes, 31

Bachofen, J.J., 104, 112, 114
Bacon, F., 43, 44, 48, 120, 237
Bacon, R., 29
Barbaro, E., 31
Barth, K., 217
Barthes, R., 28, 280-281
Bauer, G.L., 67
Baumgarten, A.G., 59, 71
Baumgarten, S.J., 61, 71
Bellarmino, R., 37
Bembo, P., 31
Ben Akiba (Rabí), 19
Bernheim, H., 153
Betti, E., 39, 220, 274-279
Biemel, W., 183
Bigelow, J., 262
Blasche, C., 64
Bleicher, J., 274-275
Bloom, H., 289, 290
Blumenberg, H.,25
Boccaccio, G., 29
Boeckh, A., 11, 34, 103, 108, 115-117, 129, 131, 275
Boehm, G., 291, 292
Böhme, J., 33, 48
Bollnow, O.F., 111, 241
Buenaventura da Bagnoregio (san), 59
Bopp, F., 102, 113
Bori, P.C., 29
Breda, L. van, 175
Brentano, F., 175
Breuer, J., 153
Bruni, L., 30
Bubner, R., 193, 195, 243, 259, 266, 267, 268, 269, 322, 325
Budé, G., 32
Bultmann, R., 20, 217, 218-221, 277-278
Burckhardt, J., 147, 148
Burks, A.W., 124
Burnet, T., 61, 67

Caepolla Veronensis, B., 41
Cairns, D., 191
Calvino, J., 36
Carlyle, T., 151
Carnap, R., 243, 260, 271
Carver, J., 66
Cassirer, E., 27, 68, 141, 244-245, 260, 279
Charcot, J.-M, 153
Chladenius, J.M., 68, 68-71, 72, 281
Cicerón, 31, 35, 125
Cicoudel, A.-V., 192
Clauberg, J., 48
Clericus, J., 33
Collingwood, R.G., 264
Comte, A., 118, 120-122, 123
Condillac, E. Bonnot de, 98
Condorcet, J.-A.-N. de, 152
Conring, H., 41
Corrodi, H., 66
Cortese, P., 31
Crates de Malo, 17, 18, 22
Creuzer, F., 112, 113
Cuvier, G., 102

Daniélou, J., 20
Dannhauer, J.C., 45
Dante Alighieri, 52
Danto, A.C., 264, 334
Deleuze, G., 214
Demetrio Falereo, 15
Derrida, J., 146, 147, 155, 184, 194, 211-216, 267,

280, 287, 288, 292, 328, 330, 337
Descartes, R., 48, 53, 54, 120, 139, 144, 197, 198, 203, 326
Dewey, J., 124
Dilthey, W., 12, 18, 19, 29, 30, 34, 37, 51, 57, 58, 59, 61, 62, 67, 108, 109, 110, 118, 127, 128, 130, 131-135, 138, 139, 141, 147, 150, 151, 152, 156, 175, 176, 177, 185, 188, 189, 190, 206, 224, 237, 240, 241, 242, 249, 250, 251, 275, 282, 313, 315, 317, 328, 331, 336
Diódoro de Tarso, 22
Dionisotti, C., 31
Dobschütz, E. von, 217
Dray, W., 263-264, 334
Droysen, J.G., 34, 128, 129-131, 206, 275
Ducasse, C. J, 262
Dufrenne, M., 246
Duns Scoto, G., 124
Durkheim, E., 142

Ebeling, G., 11, 19, 20, 21, 32, 35, 57, 217, 221-222
Eckhart, J. (Meister Eckhart), 33, 35
Eichhorn, J.G., 62, 66, 67
Eliot, T.S., 279
Emerson, R.W., 151
Erasmo de Rotterdam, 32, 35
Eratóstenes, 16
Ernesti, J.A., 60, 108
Ernesti, J.H., 45, 51
Euclides, 47
Eurípides, 97

Feuerbach, L., 223
Fichte, J.G., 27, 111, 112, 223
Ficino, M., 27
Figl, J., 150
Filón de Alejandría, 19
Fink, E., 184
Fish, S., 290-291
Fisher, K., 131
Fiske, J., 124
Flacio Illirico (Flacius Illyricus), M., 34, 36-38, 62
Forster, V.W., 41
Foucault, M., 102, 114, 128, 194, 250, 292
Francke, A. H., 50
Frank, M., 97, 108, 110
Frankel, C., 262
Frege, G., 178
Freud, S., 144, 145, 146, 153-157, 224, 312, 315-316
Friedrich, W.H., 18
Fruchon, P., 204
Fuchs, E., 217, 221-222
Fuhrmann, M., 282

Gabler, J.P., 66
Gadamer, H.G., 5, 6, 15, 22, 27, 39, 44, 47, 49, 52, 54, 58, 68, 70, 72, 97, 102, 108, 111, 118, 119, 122-123, 127, 128, 129, 130, 133, 135, 146, 152, 176, 178-179, 184, 191, 195, 197, 200, 202-211, 212, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 242, 249, 251, 255, 271, 273, 274, 280, 283, 284, 292, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 324, 325-327, 329, 330, 331, 332, 333, 336
Galilei, G., 113, 120, 261
Gardiner, P., 262
Garfinkel, H., 192
Garin, E., 29
Gehlen, A., 292
Geldsetzer, L., 14, 15, 40, 68
Genette, G., 330
George, S., 202
Gérard, R., 113
Gerolamo (san), 37
Gessner, S., 65
Gilson, E., 22, 23
Giovanni de Salisbury, 29
Goethe, J. W., 136, 141
Gorgias, 282
Görres, J., 112-113
Gorsh, J. A., 68
Gottsched, J.C., 33
Grassi, E., 27, 30
Griffero, T., 72, 274
Grimm, J., 102, 112, 113-114, 116
Grimm, W., 112, 113-114
Guzzo, A., 222

Habermas, J., 29, 95, 118, 122, 124, 125, 127, 133, 135, 144, 145, 146, 156, 157, 194, 195, 202, 203, 204, 208, 209, 215, 238, 243, 244, 245, 287, 311-324, 325, 326, 327, 335, 336
Hamacher, W., 292
Hamann, J.G., 33, 34, 60-61, 96-97, 98, 100, 101, 112
Hardt, H. von der, 45
Harmer, T., 61
Hartman, G., 289
Hartmann, N., 141, 202, 275
Hartshorne, C., 124
Hegel, G.W.F., 27, 55, 56, 95, 97, 108, 115, 127, 128, 129, 133, 134, 139, 186, 197, 199, 203, 208, 209, 210, 213, 223, 224, 261, 271, 311, 324

Heidegger, M., 11, 12, 13, 22, 27, 135, 136, 137, 140, 141, 145, 152, 153, 175, 176, 182-191, 191-192, 195-201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 238, 241, 242, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 284, 287, 292, 311, 313, 316, 317, 336, 337
Heimsoeth, H., 202
Hempel, C.G., 239, 262, 263, 264, 271, 334
Heráclito de Efeso, 22
Herder, J.G., 34, 43, 52, 63, 64, 67, 97-100, 101, 112, 119-120
Hermes, 11
Hermmann, F.W. von, 183
Herodoto, 63
Heyne, C.G., 62, 65, 100
Hirsh, E.D., 279-281, 287
Hobart, R.E., 262
Hofmann, J.C. von, 217
Hölderlin, F., 97, 104, 197, 211
Homero, 16, 17, 18, 95
Hörish, F., 292
Hotomanus (o Hottomannus), F., 41
Hugo de San Víctor, 25
Humboldt, A. von, 101
Humboldt, K. W. von, 96, 101-102, 103, 105, 108, 113, 115, 129, 130, 195, 275, 292
Hume, D., 123
Humphredus, (Humphrey), L., 32
Husserl, E., 113, 124, 152, 175-182, 183, 184, 185, 188, 189, 191-195, 197, 207, 211, 212, 242, 243, 246, 247, 248, 250, 254, 319
Hyppolite, J., 280

Ingarden, R., 191, 285
Iser, W., 282, 285-287

Jacobi, F.H., 101
James, W., 124, 288
Jaspers, K., 152, 222
Jauss, H.R., 15, 282-285, 287
Jenófones, 16
Juan Crisóstomo (san), 59
Jung, C.G., 279

Kant, I., 50, 95, 111, 112, 125, 130, 181, 199, 205, 215, 252, 271, 282
Kepler, G., 126
Kerényi, K., 11, 13, 14, 15
Kierkegaard, S., 123, 151, 175, 223, 272
Kimmerle, H., 108
Klages, L., 104
Klopstock, F.G., 33
Korner, J., 103
Koselleck, R., 70
Kristeller, P.O., 27, 28

Lacan, J., 280
Landgrebe, L., 184, 192
Lefèvre d'Étaples, J., 32
Leibniz, G.W., 33, 47-49, 54, 67, 71, 124, 197
Levinas, E., 183
Linneo, 102
Lipps, H., 192, 241-243
Lipps, T., 178
Litt, T., 241
Locke, J., 48, 71, 139
Lotze, H., 131
Löwith, K., 24, 152
Lowth, R., 63, 67
Lubac, H., 21, 24, 25, 26
Luciano de Samosata, 15
Lücke, F., 108
Lutero, M., 33, 34-36, 45, 59, 62
Lyotard, J.-F., 293

Mach, E., 118, 122, 123
Mallarmé, S., 329
Man, P. de, 280, 289, 290
Marco Aurelio, 151
Marx, K., 144, 145, 146, 175, 203, 224, 312, 324
Mathesilanus Bononiensis, 41
Meier, G.F., 68, 71-73, 105, 106, 281
Meinecke, F., 141
Meister, J.G., 45
Melanchton, F., 34, 35, 36
Merleau-Ponty, M., 183
Metzger, M., 221
Michaelis, J.D., 62-65, 67, 96, 100
Mill, J.S., 118, 122-123, 124
Miller, J.H., 289
Mink, L.O., 265
Misch, G., 183
Montaigne, M. de, 151
Montesquieu, C.-L., 53, 64
Moravia, S., 262
Moretti, G., 113
Moro, T., 32
Mura, G., 274

Nagel, E., 262
Natorp, P., 202

Nicola di Lira, 24
Niebuhr, C., 63
Nietzsche, F., 97, 104, 113, 141, 144, 145, 146, 147-153, 155, 175, 184, 189, 196, 197, 199, 210, 213-214, 224, 242, 268, 288, 292, 312
Novalis (F.L. von Hardenberg), 104

Oakeshott, M., 264
Ockham, G. de, 43
Oeri, J., 148
Oetinger, F.Ch., 52
Opitz, M., 33
Orígenes, 21, 37
Orosio, 23

Pablo de Tarso (san), 19, 217
Pannenberg, W., 208
Paracelso, 113
Pareyson, L., 217, 222-225
Passweg, J., 183
Paulus, H.E.G., 62
Pierce, C.S., 124-127, 135, 145, 256
Petrarca, F., 28-29
Pfeiffer, J.F., 68
Phedericis (o Federicis) Brixiensis, S.de, 40
Pico, G.F., 31
Pico della Mirandola, G., 31
Piepmeier, R., 47
Platón, 13, 14, 15, 16, 108, 124, 139, 149, 197, 199, 203, 204, 210
Plessner, H., 292
Pococke, R., 61
Pöggeler, O., 184, 186
Polanyi, M., 292
Poliziano, A., 31
Popper, K.R., 258, 259, 262, 263, 271
Pott, A.F., 102
Poulet, G.,329
Pound, E., 279
Preisendanz, W., 282

Raei (Raey), J. de, 45
Raggiunti, R., 194
Rambach, J.J., 50, 50-52
Ramo (de la Ramée), P., 42
Ranke, L. von, 30, 128-30, 131, 136, 141, 147, 149
Rashi de Troyes, 26
Rask, R.K., 113
Ray, J., 64
Reimarus, S., 58, 60
Reynolds, L.D., 16
Rickert, H., 129, 138, 140-141
Ricoeur, P., 134, 144, 146, 155, 184, 186, 192, 195, 212, 220, 238, 246-251, 256, 263, 284, 285, 324, 328, 329-335, 336
Riedel, M., 130
Rilke, R.M., 97
Ripanti, G., 207
Ritschl, F., 147
Ritter, K., 131
Robinson, J.M., 218, 220, 221, 222
Robortello, F., 32
Rogerius, C., 40
Rogerson, J.W., 61, 62, 64, 66
Rorty, R., 269-272, 288, 289, 290, 322
Rosenblueth, A., 262
Rosenmüler, E.F.K., 61, 67
Rossi, P., 131
Rothacker, E., 118, 240, 241, 252
Rosseau, J.-J., 98
Runge, O., 97
Ruschi, R., 285

Saint-Simon, C.-H. de, 120
Salutati, C., 29, 30
Sanctius Brocensis, F. (F. Sánchez), 32, 42
Sartre, J.-P., 183, 196, 197, 271, 292
Saussure, F. de, 280
Savigny, F.K. von, 36, 114
Scaligero, G.C., 42
Scheler, M., 241, 242, 312
Schelling, F.W.J., 27, 67, 95, 97, 123, 139, 223
Schiller, F., 108
Schlegel, A.W., 97, 103, 104, 109
Schleicher, A., 102
Schleiermacher, F.D.E., 30, 34, 51, 70, 72, 102, 103, 104, 105, 108-112, 115, 127, 132, 134, 156, 209, 215, 275, 281-282, 292, 321, 329, 336
Schlick, M., 123, 124
Schonpenhauer, A., 151, 155
Schoppe, K., 33
Schottel (o Shottelius), J.G., 33, 48
Schulz, W., 260
Schütz, A., 192, 241, 243-244, 319
Searle, J.R., 269
Semler, J.S., 59, 66
Simmel, G., 141, 142, 242
Sócrates, 13, 139
Splenger, O., 141
Spiegelberg, H., 242
Spinoza, B., 26, 45-47, 59, 139, 237
Spranger, E., 240-241, 275

St John Green, N., 124
Staiger, E., 210, 241, 281
Steinthal, H., 115-117
Stierle, K., 282
Storr, G.C., 67
Strasser, S., 242
Süssmilch, J.P., 99
Szondi, P., 17, 18, 19, 71, 106, 281, 287, 329, 330

Teagene di Reggio, 16, 18, 19
Teodoro de Mopsuestia, 22
Tertuliano, 22
Thibaut, A.-F.-G., 39, 114
Todorov, T., 115
Töllner, J.G., 59
Tolstoi, L.N., 151
Tomasius, C., 58
Tomás de Aquino (santo), 59, 203
Troeltsch, E., 141
Tugendhat, E., 184
Turrettino, J.A., 58

Valesius, H. (J. de Valois), 33
Valla, L., 31, 36, 42
Vasoli, C., 29, 30, 31, 32
Vattimo, G., 111, 185, 198, 199, 204
Vercellone, F., 104
Verra, V., 58, 65, 100, 206
Vico, G.B., 39, 43, 52-57, 63, 71, 97, 99, 125
Virgilio, 31

Wach, J., 70
Warning, R., 282
Weber, M., 142, 143, 259
Weierstrass, K., 175
Weiss, P., 124
Wettstein, J.J., 59
White, H., 265, 334
Wiener, N., 262
Wilson, N.G., 16
Winch, P., 239, 319, 334
Winckelmann, J.J., 197
Windelband, W., 138-140, 154, 237
Windischmann, C.H.J., 103
Wittgenstein, L., 124, 253, 254, 260, 266, 269, 319
Wolf, F.A., 62, 105, 106, 108, 115
Wright, C, 124
Wright, G.H. von, 239, 261, 262, 263, 264
Wundt, W., 102, 178

Yorck von Watenburg, P., 131, 135-137, 148, 150, 152, 189, 336

Zenodoto de Efeso, 16
Zwingli, H., 36

ÍNDICE

PREMISA 7

ADVERTENCIA 8

PARTE I
DE LOS ORÍGENES A LA ILUSTRACIÓN

0. ¿QUÉ ES LA HERMENÉUTICA? 11

1. ANTIGÜEDAD Y MEDIEVO 13

1.1 La antigüedad clásica y la época alejandrina, 13
1.1.1 Platón y Aristóteles. La hermenéutica como anuncio y como expresión, 13
1.1.2 Retórica, hermenéutica, distancia temporal, 15
1.1.3 Alejandría y Pérgamo: el método histórico-gramatical y el método alegórico, 16
1.1.4 Distancia temporal sin la filosofía de la historia, 17
1.2 El cristianismo, la patrística y la escolástica, 19
1.2.1 Alejandría y Antioquía, 19
1.2.2 Patrística y Escolástica en Occidente, 22
1.2.2.1 Agustín (354-430). Hermenéutica, semiótica, filosofía de la historia, 22
1.2.2.2 La Escolástica y el cuádruple sentido de la Escritura

2. EL HUMANISMO Y LA REFORMA 27

2.1 Filosofía y filología en el humanismo como antecedentes de las ciencias del espíritu en el romanticismo, 27
2.1.1 "Oradores" y "jueces". El alcance retórico-práctico del conocimiento, 28
2.1.2 La filología y lo histórico. El problema de la distancia temporal, 29
2.1.3 Apogeo e involución de la ideología lingüística del humanismo, 30
2.2 La Reforma y el problema de la "hermenéutica sagrada", 32
2.2.1 La difusión europea del humanismo, 32
2.2.1.1 La peculiaridad de la cuestión de la lengua en la cultura alemana en la época del humanismo, 33
2.2.2 La reforma y el principio escritural, 34
2.2.2.1 La mediación entre el humanismo y la religión, 35
2.2.2.2 Flacio Illírico (1520-1575) y el círculo hermenéutico, 36
2.3 Las hermenéuticas jurídicas, 39
2.3.1 Hermenéuticas jurídicas: entre el humanismo y el racionalismo, 40

3. EL SIGLO XVII COMO ÉPOCA DEL PENSAMIENTO AUTÓNOMO 42

3.1 La transición de la cultura humanista al espíritu racionalista y los primeros proyectos de hermeméutica universal, 42
3.2 La hermenéutica bíblica en el *Tractaus theologico-politicus* de Spinoza (1670), 45
3.3 Leibniz y la mediación entre la herencia humanista y el proyecto de "mathesis universalis", 47

4. EL SIGLO XVIII Y LA ILUSTRACIÓN 50

4.1 La hermenéutica del pietismo y la "patología sagrada", 50
4.1.1 Johann Jakob Rambach (1693-1735), 50
4.2 Vico como el búho de Minerva de la tradición humanista, 52
4.2.1 "De nostri temporis studiorum ratione" (1708), 53
4.2.2 La "Ciencia Nueva" (1725-1744), 55
4.3 La Ilustración y la secularización de la Biblia, 57
4.3.1 Perspectivas teológicas: antiescrituralismo y "Akkomodationstheorie", 58
4.3.2 Etnología y Escritura Sagrada, 61
4.3.3 Mito y desmitificación en Michaelis, en Heyne y en sus discípulos, 62
4.4 Nuevos proyectos de hermenéutica universal, 67
4.4.1 Johann Martin Chladenius (1710-1759), 68
4.4.2 Georg Friedrich Meier (1718-1777), 71

PARTE I. NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA 75

PARTE II
EL SIGLO XIX Y LA GESTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

1. EL ROMANTICISMO Y LA FORMACIÓN DEL CANON DE LAS "CIENCIAS DEL ESPÍRITU" 95

1.1 El trascendental lingüístico entre el clasicismo y el romanticismo, 96
1.1.1 Johann Georg Hamann (1730-1788), 96
1.1.2 Johann Gottfried Herder (1744-1803), 97
1.1.2.1 Lenguaje y humanidad, 98
1.1.2.2 La comprensión morfológica, 100
1.1.3 Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835), 101
1.1.4 Friedrich Schlegel (1722-1829) y la filosofía de la filología, 102
1.2 La hermenéutica en torno a Schleiermacher, 105
1.2.1 Wolf (1759-1824) y Ast (1776-1841) como precursores de Schleiermacher, 105
1.2.1.1 Wolf y la ciencia de la antigüedad, 105
1.2.1.2 Hermenéutica y filosofía de la identidad en G.A.F. Ast, 106
1.2.2 La hermenéutica de Schleiermacher (1768-1834), 108
1.2.2.1 La universalidad de la hermenéutica y la inefabilidad del individuo, 109
1.2.2.2 Hermenéutica, dialéctica, crítica, 111
1.3 La enciclopedia romántica, 112
1.3.1 Fisiología, lingüística, jurisprudencia, 112

1.3.2 Filología y enciclopedia: August Boeckh (1785-1867) y Heymann Steinthat (1823-1899), 115

2. POSITIVISMO, PRAGMATISMO, HISTORICISMO 118

2.0 De la teoría del conocimiento a la teoría de la ciencia, 118
2.1 El positivismo, 120
2.1.1 La filosofía de la historia de Auguste Comte (1798-1857), 120
2.1.2 La ontología de lo factual en Mill (1806-1873) y en Mach (1838-1916), 122
2.2 El problema de la lógica de la investigación científica: Charles Sanders Peirce (1839-1914) y el pragmatismo, 124
2.3 El historicismo en torno a Dilthey, 127
2.3.1 Los problemas del historicismo, 127
2.3.2 Leopold von Ranke (1795-1886) y Johann Gustav Droysen (1808-1884), 128
2.3.3 Dilthey (1833-1911) y la hermenéutica como fundación de las ciencias del espíritu, 131
2.3.3.1 Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, 132
2.3.3.2 El espíritu objetivo, 133
2.3.3.3 Vitalismo e Ilustración, 134
2.3.4 Lo óntico y lo histórico en Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897), 135
2.4 El debate sobre las ciencias del espíritu en el historicismo y en el neokantismo después de Dilthey, 138
2.4.1 Ciencias idiográficas y filosofía de los valores: Windelband (1848-1915) y Rickert (1868-1936), 138
2.4.2 Los problemas de la sociología en Simmel (1858-1918) y en Weber (1864-1920), 142

3. ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA EN LA "ESCUELA DE LA SOSPECHA" 144

3.0 ¿La hermenéutica de la sospecha es una hermenéutica?, 144
3.1 Nietzsche y la hermenéutica, 147
3.1.1 Más allá del historicismo y el positivismo, 147
3.1.2 Filosofía de la vida y ontología, 150
3.2 El problema epistemológico del freudismo, 153
3.2.1 El "Proyecto" de 1895, 153
3.2.2 La interpretación de los sueños, 155

PARTE II. NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA 158

PARTE III
HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA

1. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA 175

1.1 Husserl (1859-1938) y la fenomenología hasta la disensión con Heidegger, 175
1.1.1 En contra del cientismo y el historicismo, 175
1.1.2 El método fenomenológico, 177

1.1.2.1 La intencionalidad, 177
1.1.2.2 La reducción fenomenológica, 178
1.1.2.3 La reducción eidética, 180
1.1.2.4 La constitución trascendental, 181
1.2 Fenomenología y hermenéutica en la época de *El ser y el tiempo* (1927), 182
1.2.1 Heidegger (1889-1976) y sus relaciones con Husserl, 182
1.2.2 La analítica del "Dasein" en contra de la reducción trascendental, 184
1.2.3 Historicidad y desconstrucción, 186
1.2.4 La radicalización de la hermenéutica, 188
1.3 Husserl y el horizonte del "Lebenswelt", 191
1.3.1 El juicio sobre *El ser y el tiempo*, 191
1.3.2 El olvido del "Lebenswelt" en las ciencias europeas, 192
1.3.3 El hombre como transformación empírico-trascendental, 194
1.4 Ontología y hermenéutica en el "segundo" Heidegger, 195
1.4.1 El existencialismo no es un humanismo, 196
1.4.2 El ser como diferencia, 197
1.4.3 La hermenéutica como auscultación y como anuncio, 199

2. URBANIZACIÓN O RADICALIZACIÓN DE LA HERENCIA HEIDEGGERIANA: GADAMER Y DERRIDA 202

2.1 Hans Georg Gadamer y la ontología hermenéutica, 202
2.1.1 La urbanización de la provincia heideggeriana, 202
2.1.2 Verdad o método. Rehabilitación de la tradición humanista, 204
2.1.3 Prejuicio y precomprensión, 206
2.1.4 Hermenéutica, dialéctica, diálogo, 208
2.2 Jacques Derrida y la desconstrucción, 211
2.2.1 Una lectura husserliana de Heidegger: la escritura como trascendental, 211
2.2.2 Nietzsche y el empirismo filosófico, 213
2.2.3 "No hay sentido verdadero de un texto", 214

3. NUEVOS PROBLEMAS DE LA ONTOLOGÍA. LAS HERMENÉUTICAS TEOLÓGICAS Y EL PERSONALISMO ONTOLÓGICO 217

3.1 Hermenéutica y teología, 217
3.1.1 El renacimiento de las hermenéuticas bíblicas, 217
3.1.2 Rudolf Bultmann (1884-1976) y el 'primer' Heidegger, 218
3.1.2.1 ¿Es posible una exégesis privada de presupuestos?, 218
3.1.2.2 La "crítica realista" y la desmitificación, 219
3.1.2.3 Las aporías de la desmitificación, 220
3.1.3 La nueva hermenéutica y el 'segundo' Heidegger, 221
3.1.3.1 Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling, 221
3.2 Existencia y hermenéutica. La reflexión de Luigi Pareyson, 222
3.2.1 El existencialismo y la disolución del hegelianismo, 222
3.2.2 La actualidad del existencialismo, 224

ÍNDICE 363

PARTE III. NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA 226

PARTE IV
HERMENÉUTICA Y EPISTEMOLOGÍA

1. ¿LÓGICA HERMENÉUTICA? 240

1.1 La escuela de Dilthey: Spranger y Rothacker, 240
1.2 Aspectos del movimiento fenomenológico: Scheler, Lipps, Schütz, 241
1.3 Cassirer y la filosofía de las formas simbólicas, 244

2. DE LA HERMENÉUTICA A LA EPISTEMOLOGÍA 217

2.1 Hermenéutica, fenomenología, existencialismo. La mediación de Paul Ricœur, 246
2.1.1 Hermenéutica y fenomenología, 247
2.1.2 La renovación epistemológica de Heidegger, 248
2.1.3 Existencialismo y enciclopedia, 249
2.1.4 Complementariedad entre explicación y comprensión, 250
2.2 Hermenéutica, cientística y crítica de la ideología. La mediación de Karl Otto Apel, 252
2.2.1 La semiotización del kantismo, 252
2.2.2 El recurso a la filosofía analítica del lenguaje, 253
2.2.3 El papel de las ciencias humanas objetivantes, 255
2.2.4 La crítica de la ideología y la mediación entre lo real y lo ideal, 256

3. DE LA EPISTEMOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA 258

3.1 Los problemas del neopositivismo, 258
3.1.1 El valor existencial de la ciencia en Karl Raimund Popper y en Hans Albert, 258
3.1.2 Las aporías en la pretensión de universalidad de la ciencia unificada, 260
3.1.2.1 De la filosofía de la ciencia a la filosofía analítica del lenguaje, 260
3.1.2.2 Límites de la extensión del ideal de una ciencia unificada, 261
3.2 Teorías analíticas de la historia, 261
3.2.1 Hempel y el "Covering Law Model", 261
3.2.2 Dray y la crisis del modelo hempeliano, 263
3.2.3 Historia y narración, 264
3.3 Teorías analíticas de la acción, 265
3.3.1 El alcance crítico de la noción de juego lingüístico en las "Investigaciones filosóficas" de Wittgenstein, 266
3.3.2 Austin: los actos lingüísticos y el lenguaje como parte de la acción, 267
3.4 Pragmatismo y cultura posfilosófica en Richard Rorty, 269

4. EXCURSUS. EL PROBLEMA DE LA VALIDEZ EN LA INTERPRETACIÓN 273

4.1 La hermenéutica metódica de Emilio Betti (1890-1968), 274

4.1.1 El problema de la objetividad, 274
4.1.2 Comprender e interpretar. En contra del conductismo y el existencialismo, 276
4.1.3 El debate con Bultmann y con Gadamer, 277
4.2 El problema de la intención autoral en la hermenéutica literaria de Eric D. Hirsch, 279
4.3 Peter Szondi. La hermenéutica filológica frente al estructuralismo, 281
4.4 La escuela de Constanza y la estética de la recepción, 282
4.4.1 Hans Robert Jauss y la "Aisthesis" como disfrute incluyente, 282
4.4.2 Wolfang Iser y la estructura de apelación al texto, 285
4.5 El desconstruccionismo literario en Estados Unidos, 287
4.5.1 La nivelación de la diferencia entre literatura, filosofía y crítica literaria, 287
4.5.2 Los "Yale Critics", 289
4.5.3 Pragmatismo y crítica literaria. Stanley Fish, 290
4.6 El diálogo entre hermenéutica y deconstrucción en Alemania: Manfred Frank y Gottfried Boehm, 291

PARTE IV. NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA 294

CONCLUSIÓN
HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

1. LAS CIENCIAS SOCIALES 311

1.1 Ciencias sociales y emancipación, 311
1.1.1 Conocimiento e interés, 311
1.1.2 El interés de emancipación, 313
1.1.3 Freud o Dilthey, 315
1.1.4 La alternativa utópica hacia la ontologización de la tradición, 316
1.2 De la lógica de las ciencias sociales a la teoría de la acción comunicativa, 317
1.2.1 La autonomía de las ciencias sociales, 318
1.2.2 Sociología contra filología, 320
1.2.3 ¿Exclusión de la filosofía?, 322

2. LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN EL ROMANTICISMO 324

2.1 La tradición de la emancipación y el doble papel de la reflexión, 324
2.2 La réplica de Gadamer, 325

3. LAS CIENCIAS HUMANAS ESTRUCTURALES 328

3.1 La superación del canon de las ciencias románticas del espíritu del Romanticismo, 328
3.2 La teoría del texto en Ricœur, 329
3.2.1 Texto y diálogo, 329
3.2.2 Texto y emancipación, 332
3.2.3 Texto y acción, 333

ÍNDICE 365

4. LETRA Y ESPÍRITU 336

CONCLUSIÓN. NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA 338

BIBLIOGRAFÍA DE LOS TEXTOS CITADOS 339

ÍNDICE ONOMÁSTICO 353

impreso en castillo y asociados, s.a. de c.v.
camelia núm. 4
col. el manto, iztapalapa
26 de julio de 2005

La hermenéutica nace en Grecia como arte de los poetas y de los oráculos que transportan (sin comprenderlos del todo) los mensajes de los dioses, y se extiende pronto a la interpretación de los textos literarios que tienen un valor canónico para la comunidad (Homero, Hesiodo). Entre tanto, la transmisión de los mensajes divinos se volvió, en el hebraísmo helenizado y en el cristianismo, exégesis bíblica: y como tal florecerá en la patrística y en la escolástica. El humanismo, por su parte, con el perfeccionamiento de la filología y de la historia, pone honrosamente el problema de la hermenéutica literaria y el del papel trascendental del lenguaje en el cuadro de la formación retórico-práctica de la humanidad; es un hilo conductor que, desde el primer humanismo italiano, nos conduce, a través de Vico, hasta el nacimiento y el desarrollo de las ciencias románticas del espíritu (desde Herder y Humboldt hasta Schleiermacher y Dilthey). En esta tradición confluye la aportación de la Reforma protestante que, con Lutero y Flacio Illirico, revocó la interpretación de la Escritura por parte de la autoridad, o sea, de la jerarquía eclesiástica católico-romana, para remitirla al fuero interno de cada uno de los creyentes. Heidegger piensa también en la tradición luterana y en las ciencias románticas del espíritu cuando, con *El ser y el tiempo* (1927), la hermenéutica asume explícitamente una función filosófica. El resto es historia reciente que por un lado desarrolla la herencia de Heidegger (Gadamer, Derrida) y, por otro, extiende la hermenéutica hacia la epistemología (Ricœur, Apel, Rorty) y hacia la crítica de la ideología (Habermas).

El presente volumen se propone exponer el desarrollo histórico de la hermenéutica, releyendo la historia antigua a la luz de los resultados actuales, y dando gran espacio a los aparatos bibliográficos y documentales útiles para ulteriores profundizaciones.

Maurizio Ferraris (Turín, 1956) es profesor de estética en la Universidad de Trieste.

PRECIO $266
gandhi $200
HISTORIA DE LA HERMENEUT ICA
L/CH/FILOSOFIA
R35681 14/FEB/07 9789682323294

siglo veintiuno editores

968-23-2329-0
9 789682 323294